ჰეგელი

გონის ფილოსოფია

გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია

გ ო ნ ი ს
ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა

გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი
1984

87(4 Ге)
1 (ჰეგელი)
ჰ 387

წიგნი წარმოადგენს გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსის ჰეგელის ერთ-ერთი ძირითადი შრომის „გონის ფილოსოფიის“ ქართულ თარგმანს.

წიგნი განკუთვნილია ფილოსოფოსებისა და ფილოსოფიით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

თარგმანი გერმანულიდან ნ. ნათაძის

თარგმანი შესრულებულია საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის კლასიკური მემკვიდრეობის განყოფილებაში

რედაქტორები: ნ. ჭავჭავაძე, თ. ბუაჩიძე, გ. ცინცაძე

ჰ $\frac{10507}{М\ 607(06)—84}$ 204—83

ჰეგელის „გონის ფილოსოფია“

„გონის ფილოსოფია“, რომლის ქართულ თარგმანსაც ვთავაზობთ მკითხველს, ერთ-ერთი ნაწილია ჰეგელის შრომისა „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია“. ეს ჭეშმარიტად ენციკლოპედიური ცოდნის შემცველი ნაშრომი პირველად 1817 წელს გამოქვეყნდა. ამ დროს ჰეგელი ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის პროფესორია. განვლილია ცხოვრების საკმაოდ დიდი გზა — თითქმის 47 წელი. უკანაა სწავლის წლები — ჯერ შტუტგარტის გიმნაზიაში, შემდეგ კი ტიუბინგენის უნივერსიტეტის თეოლოგიურ ფაკულტეტზე; უკანაა წლები, როდესაც ის კერძო მასწავლებელი იყო ჯერ ბერნში, შემდეგ — ფრანკფურტში. უფრო გვიან ჰეგელს ფილოსოფიის კურსი მიჰყავს იენის უნივერსიტეტში. შემდეგ დროებით ტოვებს აკადემიურ მოღვაწეობას და „ბამბერგის გაზეთის“ რედაქტორია. ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში გადმოსვლამდე ნიურნბერგის გიმნაზიას უდგას სათავეში. თანამდებობათა ამ ცვლას ხელი არ შეუშლია იმისთვის, რომ ჰეგელის ღონიერ ინტელექტს ემოძრავა ერთი მიმართულებით. „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიის“ გამოსვლისას ჰეგელი უკვე ავტორია „გონის ფენომენოლოგიისა“ (1807 წ.) და „ლოგიკის მეცნიერებისა“ (1812—16 წ.). ამ ფუნდამენტურ შრომებში ჰეგელის ფილოსოფიის თავისებურება მთელი სისრულით არის გამოვლენილი, მაგრამ არც ერთი მათგანი არ გადმოსცემს ფილოსოფიური სისტემის ყველა ნაწილს, ყველა რგოლს. ეს ფუნქცია სწორედ „ენციკლოპედიას“ ეკისრება. „ენციკლოპედია“ ჰეგელის სისტემას მის მთლიანობაში წარმოგვიდგენს. ალბათ, ამითაც აიხსნება ფილოსოფოსის განსაკუთრებული ყურადღება მისადმი: პირველი გამოცემის შემდეგ მას არ შეუწყვეტია მუშაობა ამ შრომის სრულყოფის მიზნით. ამ მუშაობის შედეგი იყო „ენციკლოპედიის“ ორი ახალი გამოცემა: მეორე გამოცემა გამოვიდა 1827 წ., მესამე — 1830 წ. ამ პერიოდში ჰეგელი ბერლინის უნივერსიტეტის პროფესორი იყო.

რა არის ჰეგელის ფილოსოფიის ძირითადი აზრი? როგორია ჰეგელისეული სისტემის სტრუქტურა (ამის შესაბამისად — „ენციკლოპედიის“ სტრუქტურა) და რა ადგილი უკავია ამ ფილოსოფიურ სისტემაში მოძღვრებას გონის შესახებ — „გონის ფილოსოფიას“?

ჰეგელის ნააზრევი დასრულებაა იმ ღრმა ფილოსოფიური ძიებებისა, რომელთაც სათავე კანტმა მისცა — ჰეგელის სისტემა ბოლო სიტყვაა კლასიკური გერმანული ფილოსოფიისა. გზა, რომელიც იწყება კანტიდან, გადის ფიხტესა და შელინგის მოძღვრებებს და სრულდება ჰეგელის სისტემით, მრავალი თვალთახედვით შეიძლება დახასიათდეს, მაგრამ ერთი ასპექტი, ალბათ, ყველაზე მნიშვნელოვანია — ასპექტი, რომელიც ეხება ამ ფილოსოფოსთა პოზიციას აზროვნების რაობისადმი. კანტთან აზროვნება — არა ემპირიული ადამიანის

აზროვნება, არამედ „ცნობიერება საერთოდ“, — აღარ არის უბრალო აღმრიცხველი მის გარეთ არსებული ფაქტებისა და ვითარებებისა. აზროვნება აქტიურია, შემოქმედია. „ნივთები თავისთავად“ მოქმედებენ ჩვენზე, მაგრამ აზროვნება მათ თავის ყალიბში აქცევს და ქმნის იმ სამყაროს, რომელშიც ვცხოვრობთ ჩვენ. ფიხტე კიდევ ერთ ნაბიჯს დგამს აზროვნების ავტონომიურობის ზრდის გზაზე: მის მოძღვრებაში „ნივთი თავისთავად“ მოხსნილია და სამყარო მთელი თავისი შინაარსით „მეს“ ქმნილებაა. შელინგსა და ჰეგელს აზრის ეს მოძრაობა ბოლო წერტილამდე მიჰყავთ: აზროვნება მათთვის არ არის უკვე მხოლოდ „სუბიექტური“, „ადამიანური“, „სასრული“. აზროვნება პირველ ყოვლისა „ობიექტური აზრია“, სამყაროს ძირია. ირაციონალიზმისაკენ მიდრეკილ შელინგს სწამს, რომ ამ აზრისეული სამყაროს წვდომის იარაღია ინტელექტუალური ინტუიცია. ჰეგელის თვალსაზრისი სხვაგვარია: სამყარო არ არის ქაოსი, ის წესრიგია, გონიერია, აზრიანია, მის ყოველ ფრაგმენტში აზრი ამოიკითხება, აზრი კი ყველაზე ზუსტად ც ნ ე ბ ა შ ი გამოიხატება, მაშ სამყაროს არსიცა და წვდომის ფორმაც ც ნ ე ბ ა უნდა იყოს.

ამრიგად, კანტის მიერ დაწყებული გზა ჰეგელის ობიექტური იდეალიზმით სრულდება. ჰეგელთან აზროვნება, გონება ყველაფრის ძირია, უსასრულოა, უპირობოა, აბსოლუტია, ამდენად — ღვთაებაა. სამყარო, რომელშიც ვცხოვრობთ ჩვენ, სწორედ ამ უსასრულო აზროვნების, „აბსოლუტური იდეის“, ცნების აბსოლუტური ძლიერების დემონსტრაციაა: ყოველი არსებული — დაწყებული არაორგანული მატერიით და დასრულებული ადამიანით — უსასრულო აზროვნების ანუ ღვთაების რეალიზაციაა, რის საშუალებითაც ღვთაება თავისი თავის შემეცნებამდე მიდის. ჰეგელის თანახმად, სამყაროში მიმდინარე პროცესების საბოლოო მიზანი სწორედ ღვთაების თვითშემეცნებაა.

„გონის ფილოსოფიის“ ადგილისა და მნიშვნელობის გაგება ჰეგელის ფილოსოფიაში სწორედ უსასრულო აზროვნების თვითრეალიზაციისა და თვითშემეცნების კონტექსტშია შესაძლებელი. სავსებით გარკვეულ მითითებას „გონის ფილოსოფიის“ ადგილის შესახებ გვაძლევენ ის სიტყვები, რომლებითაც იწყება ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემის ეს ნაწილი: „გონის შემეცნება უკონკრეტესი და ამიტომ უმაღლესი და უძნელესი შემეცნებაა“. ჰეგელი აქ ლაპარაკობს „უკონკრეტეს შემეცნებაზე“ და ამით ძალზე ბევრი რამ არის თქმული. მართლაც, რას ნიშნავს ჰეგელისათვის „კონკრეტული“? „კონკრეტული“ ჰეგელის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი ცნებაა, კონკრეტულია ის, რაც დაპირისპირებულ გარკვეულობათა ერთიანობაა, მთლიანობაა. კონკრეტულია ყოველი ერთეული საგანი, სამყაროს ცალკეული უბანი — ბუნება იქნება ეს თუ საზოგადოება, — კონკრეტულია უნივერსუმი, სამყარო მის მთლიანობაში. ფილოსოფია ჰეგელისათვის სწორედ კონკრეტულის შემეცნებაა ცნებათა საფუძველზე.

როგორ სრულდება ეს შემეცნება? როგორია მეთოდი კონკრეტული მთელის წვდომისა?

კონკრეტული რთული სტრუქტურის მქონეა. შეუძლებელია გაიგო რთული ცნება, თუკი არ გაქვს გაგებული მასში ნაგულისხმევი შედარებით მარტივი ცნება. კონკრეტულის შემეცნება გულისხმობს მის დაშლას, დანაწევრებას მარტივ ცნებებად, უმარტივესი ცნებების გამოყოფას. კონკრეტულის ცოცხალი ქსოვილიდან გამოყოფილი მარტივი ცნება ა ბ ს ტ რ ა ქ ტ უ ლ ი ა. სწორედ

ამ აბსტრაქტული, მარტივი, უღარიბესი ცნებით უნდა დაიწყოს, ჰეგელის თანახმად, კონკრეტულის შემეცნება.

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ჰეგელთან კონკრეტულის შემეცნება ორ მარტივ ოპერაციას გულისხმობს: ჯერ რთულის დაშლას ნაწილებად და შემდეგ მათ შეჯამებას. ამგვარი გაგება ჰეგელის თვალსაზრისის საპირისპიროა. კონკრეტულის შემეცნება ცალკეული მარტივი ცნებების გარეგნული შეკავშირებით როდი ხორციელდება. ეს პროცესი გაცილებით რთულია. ამ შემთხვევაში აბსტრაქტული ცნებიდან კონკრეტულისაკენ მოძრაობა თავად აბსტრაქტული ცნების წიაღში არსებული დიალექტიკური წინააღმდეგობით არის გაპირობებული. მარტივი ცნების აზროვნებითი განხილვისას, ფიქრობს ჰეგელი, აღმოჩნდება, რომ ის თავის უარმყოფელ, საპირისპირო ცნებას შეიცავს: ყოველი A შეიცავს მის საპირისპირო არა-A-ს. ამრიგად, აზრი აუცილებლობით გადადის *თეზისიდან ანტითეზისისაკენ*. ეს კონფლიქტი ორ საპირისპირო ცნებას შორის მოიხსნება იმის აღმოჩენით, რომ ეს ცნებები მესამე — *უფრო კონკრეტული* — ცნების მომენტებია, რომ ისინი შედარებით კონკრეტული ორგანიზაციის მქონე აზროვნებითი წარმონაქმნის დაპირისპირებული, მაგრამ ერთმანეთთან აუცილებლობით დაკავშირებული მხარეებია. ამრიგად, თეზისსა და ანტითეზისს მოსდევს მესამე საფეხური *სინთეზი*, უარყოფას — უარყოფის უარყოფა. ამ ორმაგი უარყოფით მიღებულ ცნებაში წინა ცნებები ერთიანი ორგანიზმის მომენტების სახითაა წარმოდგენილი, ძველი ცნებები „მოხსნილი“ სახით არსებობენ. გასაგებია, რომ სინთეზის საფუძველზე მიღებული ცნება გაცილებით მდიდარია თავისი გარკვეულობებით, ე. ი. უფრო კონკრეტულია ვიდრე ყველა წინა ცნება. გასაგებია ისიც, რომ აზროვნება არ ჩერდება ამ საფეხურზე — ყოველ რთულ ცნებაში აღმოჩნდება მისი უარმყოფელი მომენტი, შემდეგ ამ უარყოფის უარმყოფელი მომენტი და ა. შ. აზროვნება აუცილებლობით გადადის სულ ახალ და ახალ უფრო კონკრეტულ ცნებებზე.

ეს მოძრაობა *აბსტრაქტულიდან კონკრეტულისკენ* ცნებათა წიაღში აუცილებელი წინააღმდეგობების წარმოჩენისა და მოხსნის გზით ჰეგელის ფილოსოფიური მეთოდის — დიალექტიკის — ერთ-ერთი არსებითი მხარეა. მისი მოკლე დახასიათების შემდეგ ჩვენთვის ნათელი უნდა გახდეს, თუ რა აზრი აქვს „გონის ფილოსოფიიდან“ მოყვანილ ციტატას. გონის შემეცნება უკონკრეტესი, უმაღლესი და უძნელესიაო, აღნიშნავს ჰეგელი. უკონკრეტესი შემეცნების საგანი თავად უკონკრეტესი იქნება. „გონის ფილოსოფია“ უკონკრეტესის შემეცნებაა, მაშასადამე, შემეცნებაა იმისი, რაც ყველაზე მდიდარია თავისი შინაარსით, მხარეებით, გარკვეულობებით, რაც ყველაზე რთულია და რაც ამიტომ ფილოსოფიური სისტემის *დამაგვირგვინებელი*, *ბოლო* უნდა იყოს. „გონის ფილოსოფია“ არის ფილოსოფიური სისტემის ყველაზე მაღალი სართული და ფილოსოფიის ბოლო სიტყვა. აქ უნდა ითქვას ყველაზე ღრმა და სრული ჭეშმარიტება.

ბუნებრივია ვიკითხოთ: რა ნაწილები უსწრებენ წინ „გონის ფილოსოფიას“ როგორც სისტემის ბოლოს? ჩვენთვის ახლა სავსებით გასაგებია, რომ მოძღვრებას გონზე წინ უნდა უსწრებდეს შედარებით მარტივი, ნაკლებ კონკრეტული ცოდნა.

რომელია ეს ნაწილები?

სისტემის პირველი ნაწილი, როგორც ვთქვით, ყველაზე მარტივსა და აბ-

სტრაქტულს უნდა სწავლობდეს. ჰეგელის თანახმად, ეს მარტივი საკვლევი საგანია სამყაროს ძირის — აზროვნების ანუ ღმერთის — გარკვეულობები, განხილული მათი წმინდა სახით. სამყაროს ფუძე აქ წარმოსდგება როგორც წმინდა იდეა, წმინდა აზროვნება და ამიტომ მისი შემსწავლელი ფილოსოფიური დისციპლინაა ლოგიკა. ლოგიკა იკვლევს „ობიექტურ“ აზრს მის ზოგადობაში. რადგან ჰეგელისათვის აზრი არის „ნამდვილი სინამდვილე“, რადგან აზრი ჭეშმარიტი ყოფიერებაცაა, ლოგიკა ემთხვევა მეტაფიზიკას, კერძოდ, მეტაფიზიკის იმ ნაწილს, რომელსაც ეწოდება „ონტოლოგია“, ე. ი. მოძღვრებას ყოფიერების შესახებ. რამდენადაც აზროვნება ჰეგელისათვის ღვთაებაა, ლოგიკა წარმოადგენს ამავე დროს თეოლოგიასაც. ამრიგად, აზროვნების გარკვეულობები, რომლებსაც სწავლობს ლოგიკა, ყოფიერებისა და ღვთაების გარკვეულობებიცაა: ლოგიკის, ონტოლოგიისა და თეოლოგიის კატეგორიები იგივეობრივი არიან. ლოგიკა სწავლობს ღვთაებას მის სიწმინდეში, როგორც აბსტრაქტულს, ე. ი. რეალობისაგან განცალკევებული სახით, ბუნებისა და გონისაგან გამოყოფილი სახით: „ლოგიკა არის გამოსახვა ღმერთისა, — წერს ჰეგელი, — როგორიცაა ის თავისი მარადიული არსებით ბუნებისა და რაიმე სასრული გონის შექმნამდე“[1]. ლოგიკის მეცნიერება ცნებათა — კატეგორიათა — სისტემაა, რომელიც იწყება ყველაზე მარტივი, ღარიბი კატეგორიით — წმინდა არსის ცნებით — და სრულდება ყველაზე რთული, მდიდარი და კონკრეტული კატეგორიით — აბსოლუტური იდეის კატეგორიით. ეს არის წერტილი, რომლითაც სრულდება სისტემის პირველი ნაწილი — ლოგიკა — და დასაბამი ეძლევა სისტემის მეორე ნაწილს, რომელიც სწავლობს იმას, თუ როგორ ვლინდება იდეა ბუნებაში.

„ბუნების ფილოსოფია“ ჰეგელის სისტემის მეორე ნაწილია. მან უნდა აჩვენოს, რომ არაორგანული და ორგანული ბუნება თავისებურად წარმოგვიდგენს ღვთაებას. ეს თავისებურება გამოიხატება იმით, რომ ბუნების სფეროში ღმერთი არ არის გამოვლენილი სრულყოფილი სახით: ღმერთი თავისთავად არ არის ისეთი, როგორსაც ვხედავთ ბუნებაში. ჰეგელის ენით რომ ვთქვათ, ბუნება ღმერთის „სხვადყოფნაა“, „გაუცხოებაა“. თუ სისტემის პირველი ნაწილი — ლოგიკა — გამოთქვამდა თეზისს, ბუნების ფილოსოფია ანტითეზისია. როგორც ვიცით, ეს დაპირისპირებულობა თეზისსა და ანტითეზისს შორის უნდა მოხსნას მათზე უფრო კონკრეტულმა სინთეზმა. ამ სინთეზის როლს ჰეგელის მოძღვრებაში ასრულებს სისტემის მესამე დამაგვირგვინებელი ნაწილი — „გონის ფილოსოფია“. ეს უკანასკნელი, როგორც სინთეზი ორი წინა საფეხურისა — იდეისა „თავისთავად და თავისთვის“ და ბუნებისა, თავისი არსებით უეჭველად იქნება უკონკრეტესი და ამიტომ უძნელესი შემეცნება. ეს ცოდნა ასახავს მეტად რთულსა და მნიშვნელოვან პროცესს — იდეის გამოვლენის არაადეკვატურობის თანდათანობით მოხსნის პროცესს. იდეის „გაუცხოება“, „სხვადყოფნა“ იდეის სრულყოფილი არსების უარყოფაა, გონის საფეხურზე ხდება ბუნების უარყოფა — იდეა სრულყოფილ გამოვლენას პოულობს და ამ აზრით უბრუნდება თავის თავს. ეს ახალი და რთული პროცესი ბუნების წიაღში მზადდება. მაგრამ იწყება მაშინ, როდესაც ასპარეზზე გამოდის გონით დაჯილდოებული არ-

[1] Гегель, Наука логики, т. I, М., 1970, გვ. 103.

სება — ადამიანი. სწორედ ადამიანის ცხოვრება და მოქმედებაა ჰეგელისათვის მთავარი პირობა იდეის გაუცხოების, „სხვადყოფნის“ მოხსნისა და თავის თავთან დაბრუნებისა. გასაგებია, რომ ამიტომ ადამიანი „გონის ფილოსოფიის“ ცენტრალური ფიგურაა.

ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემა, შესაბამისად ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია, იყოფა სამ ნაწილად. პირველი ნაწილია „ლოგიკის მეცნიერება“. ის იწყება მე-19 პარაგრაფით (18 პარაგრაფი შესავლისაა) და მთავრდება 244-ე პარაგრაფით. ეს ნაწილი მოკლედ იმეორებს ადრე გამოცემულ „ლოგიკის მეცნიერებას“, და ამიტომ პირველი ხშირად იწოდება „მცირე ლოგიკად“, მეორე კი „დიდ ლოგიკად“. (შ. პაპუაშვილის მიერ ქართულ ენაზე თარგმნილი „მცირე ლოგიკა“ გამოიცა 1962 წელს). „ენციკლოპედიის“ მეორე ნაწილია „ბუნების ფილოსოფია“. ის იწყება 245-ე პარაგრაფით და სრულდება 376-ე პარაგრაფით. „ბუნების ფილოსოფიას“ მოსდევს სისტემის ბოლო, მესამე ნაწილი „გონის ფილოსოფია“. ის იწყება 377-ე პარაგრაფით და მთავრდება 577-ე პარაგრაფით.

როგორია „გონის ფილოსოფიის“ ძირითადი შინაარსი და სტრუქტურა? როგორც აღვნიშნეთ, „გონის ფილოსოფიამ“ იდეის, ღვთაების მობრუნების პროცესი უნდა აღწეროს. აბსოლუტურმა გონებამ ვერ ჰპოვა თავისი სრული გამოხატულება ბუნების სფეროში. ახლა გონის სფეროში მან ადეკვატურ გამოვლენას უნდა მიაღწიოს. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ აბსოლუტური გონების არსება თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა ა, ნათელი გახდება, რომ მისი სრული გამოვლენა სწორედ თავისუფლების ჩასახვასა და ზრდას უნდა ნიშნავდეს.

ეს ძალა თავისუფლების რეალიზაციისა შესწევს სწორედ ადამიანს, რომლის არსებაც არის გონი, შესწევს, რადგან, როგორც აღნიშნავს ჰეგელი, გონის სუბსტანცია თავისუფლებაა.

გონის არსების ეს გაგება ჰეგელის კონცეფციაში ტრადიციული მეტაფიზიკის ერთ-ერთი ძირითადი ნაწილის — რაციონალური ფსიქოლოგიის კრიტიკული გააზრების პროცესში ყალიბდებოდა. უკვე კანტმა გაილაშქრა რაციონალური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ. კენიგსბერგელი ფილოსოფოსი თვლიდა, რომ რაციონალური ფსიქოლოგია ცდის ფარგლებს გარეთ გადიოდა და ამდენად გაუმართლებელი მეცნიერება იყო. ჰეგელის თანახმად, ეს არგუმენტი იუმის კონცეფციის ზეგავლენითაა შემოსული კრიტიკულ ფილოსოფიაში და აზროვნების სუვერენობის წინააღმდეგაა მიმართული. გასაგებია, რომ ჰეგელისათვის ის მიუღებელია, თუმცა ჰეგელს მოსწონს კანტის კრიტიკის ძირითადი შედეგი: კანტმა სწორად აჩვენა, რომ გონის არსების დახასიათებისათვის არ გამოდგებიან ისეთი მეტაფიზიკური დახასიათებები, როგორებიცაა, ვთქვათ, სიმარტივე ან სირთულე, საერთოდ, არ გამოდგებიან ის კატეგორიები, რომელთა მოხმარება მხოლოდ ნ ი ვ თ ი ს მიმართ შეიძლება. ამით, ჰეგელის აზრით გაკეთდა დიდი საქმე: ნათელი გახდა, რომ გონი ნივთისაგან განსხვავებული რამაა.

ჰეგელს სურს განავითაროს ისეთი კონცეფცია, რომელიც ტრადიციული რაციონალური ფსიქოლოგიისა და კანტის მოძღვრების ცალმხრიობებს მოხსნის. კანტის საპირისპიროდ ჰეგელი ამტკიცებს: რაციონალური ფსიქოლოგია ე. ი. გ ო ნ ი ს მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ ა შესაძლებელიცაა და აუცილებელიც. ტრადიციული ფსიქოლოგიის ძირითადი შეცდომა კი ის იყო, ჰეგელის თვალსაზრი-

სით, რომ ამ მოძღვრებაში გონი მხოლოდ განსჯის მეშვეობით იყო მოაზრებული. განსჯა აზროვნების აუცილებელი საფეხურია, მაგრამ სადაც მხოლოდ განსჯას სჯერდებიან, ფიქრობს ჰეგელი, იქ შესამეცნებელ საგანს ამახინჯებენ. განსჯა აფიქსირებს მხოლოდ გარკვეულობას, მყარს, იგივეობრივს. ბუნებრივია, რომ მხოლოდ განსჯის თვალით დანახული გონი წარმოსდგება როგორც ნივთი. ტრადიციული რაციონალური ფსიქოლოგიის ნაკლის მოსახსნელად, ჰეგელის თანახმად, საჭიროა მივატოვოთ განსჯისეული მეტაფიზიკის პოზიცია. ფილოსოფიური კვლევის იარაღი განსჯა კი არ არის, არამედ გონებაა, რომლისთვისაც ყოველი საგანი წინააღმდეგობის ერთიანობაა, წინააღმდეგობათა ჩასახვის, გაშლისა და მოხსნის პროცესია. გონის ფილოსოფია ჰეგელისათვის უნდა იყოს არა განსჯისეული მეტაფიზიკა, არამედ გონებისეული ანუ სპეკულატური მეტაფიზიკა. სწორედ ეს უკანასკნელი დაინახავს, რომ გონი ნივთი კი არ არის, არამედ მოქმედებაა. ამის თაობაზე ჰეგელი წერს: „გონი მოქმედებაა იმ აზრით, რა აზრითაც ჯერ კიდევ სქოლასტიკოსები ღმერთის შესახებ ამბობდნენ, რომ ის აბსოლუტური აქტიობააო. მაგრამ რაკი გონი მოქმედია, მაშინ ეს მოქმედებაც სწორედ ის არის, რომ გონი თავის თავს გამოამჟღავნებს. ამიტომ გონი განხილული უნდა იქნეს არა როგორც უპროცესო ens, როგორც ეს ძველ მეტაფიზიკაში ხდებოდა, რომელიც გონის უპროცესო შინაგანობას მისი გარეგანობისაგან სწყვეტდა. გონი არსებითად განხილული უნდა იქნეს მის კონკრეტულ სინამდვილეში, მის ენერგიაში და სახელდობრ ისე, რომ გონის გარეგანი გამოვლენანი შემეცნებულ იქნენ როგორც მისი შინაგანობით განსაზღვრულნი“[2].

გონი ჰეგელისათვის მოქმედებაა. გონი თავისუფალია თავის არსებით, თავის შესაძლებლობაში, „თავისთავად“ და ახლა, თავისი მოქმედების წყალობით, ის თავისუფალი უნდა გახდეს რეალურად, „თავისთვის“. ეს მოქმედებაა სწორედ იდეის დაბრუნება თავის თავთან, ისაა სწორედ ძირითადი შინაარსი „გონის ფილოსოფიისა“. ამ ფილოსოფიური დისციპლინის სტრუქტურასაც ამ მოქმედების თვალთახედვით უნდა შევხედოთ: გონის ფილოსოფიის ყოველი ნაწილი გარკვეული საფეხურია თავისუფლებისაკენ მოძრაობის გზაზე. ყოველი შემდგომი საფეხური აუცილებლობით გამომდინარეობს წინა საფეხურისაგან, უფრო კონკრეტულია, მდიდარია შინაარსით. ეს მეტი კონკრეტულობა, შინაარსეული გამდიდრება თავისუფლების მეტ ხარისხსაც ნიშნავს.

გონის კვლევის დიალექტიკური პრინციპი, რომელიც გულისხმობს საკვლევი ობიექტის განხილვას მის აუცილებელ მოძრაობაში, განვითარებაში, განხილვას თავისუფლების თვალთახედვით, ჰეგელის ფილოსოფიის წარუვალი ჭეშმარიტებაა. შესაძლებელია ჰეგელს არ დავეთანხმოთ ამ პრინციპის რეალიზაციის ცალკეულ დეტალებში, მაგრამ ყველგან, სადაც გონი იქნება გააზრებული მისი ადეკვატური ფორმით, ე. ი. როგორც მოქმედება, პროცესი, როგორც შემოქმედება, ყველგან, სადაც გონის ფილოსოფია იქნება გაგებული როგორც სისტემა, ე. ი. აუცილებლობის გამომხატველი და, აძღენად, აუცილებლობით დაკავშირებული მსჯელობების ერთობლიობა, გონის შესწავლის ჰეგელისეულ პრინციპს გადამწყვეტი მნიშვნელობა მიენიჭება.

---

[2] ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 109.

რა საფეხურებს გადის გონი ჰეგელის მოძღვრებაში?

„გონის ფილოსოფია“, ისევე როგორც ჰეგელის მთელი სისტემა და ამ სისტემის სხვა ნაწილები, სამი ძირითადი საფეხურის შემცველია. „გონის ფილოსოფიის“ პირველი ნაწილი — „სუბიექტური გონი“ — გონის განამდვილების პირველსა და ყველაზე მარტივ საფეხურს გამოხატავს. ხშირად ფიქრობენ, რომ „სუბიექტური გონის“ განხილვის საგანია ინდივიდი. ეს არაა ასე: ჰეგელის ფილოსოფიის ამ ნაწილში ლაპარაკია არა მხოლოდ ინდივიდზე, არამედ ადამიანთა ერთობლიობაზეც — რასებზე, ერებზე და ა. შ. „სუბიექტური გონი“ იხილავს გონის თანდათან განვითარებას *სუბიექტურობაში*. ეს განვითარება იწყება იმ საფეხურით, რომელიც ყველაზე მეტადაა დაკავშირებული ბუნებასთან. ესაა საფეხური, რომელზეც გონი ჯერ კიდევ „ბუნებრივი გონია“ ანუ სულია. ის გონის შესაძლებლობაა, გონია „თავისთავად“. სულის შემსწავლელი მეცნიერებაა „სუბიექტური გონის“ პირველი ნაწილი — „ანთროპოლოგია“. ის იხილავს სულთან დაკავშირებულ მრავალ საკითხს: ადამიანთა ბუნებრივ თვისებებს, რასობრივ და ეროვნულ თავისებურებებს, ხასიათების სპეციფიკას, ასაკობრივ ცვლილებებს, შეგრძნებებს, ძილის მდგომარეობას, საკუთარი თავის გრძნობას, ჭკუასუსტობას, ჩვევებს და ა. შ. სულის ეს გარკვეულობები ჰეგელის კონცეფციაში არ ქმნიან გარეგანი კავშირებით გაერთიანებულ აგრეგატს. უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით, რომ ისინი სულის განვითარების რთული გზის *სხვადასხვა ეტაპებია*. ამ პროცესის დასაწყისში სული შეზღუდული და გაპირობებულია გარემოთი, ბუნებრივი ფაქტორებით, მაგრამ თანდათან სულში ღვივდება თავისუფლების ცეცხლი და ანთროპოლოგიის ბოლო ნაწილში ის — სული — უკვე ბატონობს ბუნებრივ საწყისებზე — საკუთარ სხეულზე. აქ იღებს სათავეს გონის დაპირისპირება ბუნებასთან, რომელიც ღრმავდება *ცნობიერების* დონეზე. ცნობიერებას მის დაპირისპირებულობაში თავის ობიექტებთან — გარეგან საგნებთან, სხვა და საკუთარ ცნობიერებასთან — იკვლევს „სუბიექტური გონის“ მეორე ნაწილი „გონის ფენომენოლოგია“. აქ თავისუფლებისაკენ სვლის საფეხურებია „ცნობიერება“, „თვითცნობიერება“ და „გონება“. გონების საფეხურზე გონისა და მისი ობიექტის დაპირისპირება იხსნება. ახლა გონი თავის თავთან დადებით მიმართებაშია, ის თავისი თავის განმსაზღვრელი გონია, ჭეშმარიტი სუბიექტია. ამ სუბიექტის შემსწავლელი მეცნიერებაა „სუბიექტური გონის“ მესამე ნაწილი — „ფსიქოლოგია“, ამ სფეროშიც გონის გარკვეულობანი შინაგანი წინააღმდეგობების წარმოშობისა და მოხსნის გზით მიდიან თავისი მიზნისაკენ, „ტელოსისაკენ“, რომელიც შესაძლებლობის სახით უკვე ფსიქოლოგიის ყველაზე მარტივ საკვლევ ობიექტშია მოცემული. ეს ტელეოლოგიური სვლა გულისხმობს ადამიანის მეტად მნიშვნელოვანი მხარეების კვლევას. ჰეგელი ღრმად და საფუძვლიანად აანალიზებს თეორიული გონის სხვადასხვა უნარებს: შეგრძნებას, ყურადღებას, ჭვრეტას, მოგონებას, წარმოსახვას, მეხსიერებას, განსჯას, მსჯელობის უნარს, გონებას. *თეორიული გონის* ანალიზს მისდევს *პრაქტიკული გონის* ანალიზი და, ბოლოს, ადამიანის ამ ორი მხარის სინთეზის — *თავისუფალი გონის* — კვლევა. თავისუფალი გონი თავისუფალია არა მხოლოდ *შესაძლებლობაში*, არამედ მან *იცის* კიდეც, რომ თავისუფალია.

ამრიგად, სუბიექტური გონი აღწევს თავის მიზანს: ადამიანი გონის —

თავისუფალი გონის — საფეხურზე თავისუფალია „თავისთავად“ და „თავისთვის“. სუბიექტურობის სფეროში არსებული ყველა პოტენცია გამოვლენილი და განხორციელებულია. ადამიანის ერთიანი არსება — გონი — დახასიათებულია მისი სხვადასხვა გამოვლენის დიალექტიკური ურთიერთკავშირის წვდომის საფუძველზე.

„სუბიექტური გონი“ ადამიანის არსებისა და სპეციფიკის დახასიათებას გვაძლევს. ამიტომ „გონის ფილოსოფიის“ ამ ნაწილს მთლიანად (და არა „სუბიექტური გონის“ მხოლოდ პირველ ნაწილს) ჩვენ შეგვიძლია ვუწოდოთ *ფილოსოფიური ანთროპოლოგია*. ჰეგელმა შესძლო ფილოსოფიური თვალთახედვით, კერძოდ, თავისუფლების კატეგორიის განასერში განეხილა ადამიანის არსების გამომხატველი გარკვეულობები. ადამიანის არსების, როგორც თავისუფლების, გაგება და ადამიანის სხვა მხარეთა, როგორც ამ არსების გამოვლენის ფორმათა რაობისა და დიალექტიკური ურთიერთკავშირის ჰეგელისეული დახასიათება ბევრს მისცემს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დარგში მომუშავე მკვლევარს. აბსტრაქტულიდან კონკრეტულისაკენ სვლის მეთოდი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ისევე ნაყოფიერი იქნება როგორც სხვა დარგებში.

სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს *კულტურის ფილოსოფიისათვის* „გონის ფილოსოფიის“ მეორე ნაწილს — „ობიექტურ გონს“. ეს ნაწილი ორგანული გაგრძელებაა „სუბიექტური გონისა“ და თავისუფლების რეალიზაციის სრულიად ახალ სფეროს მიანიშნებს. „სუბიექტური გონი“ გამოხატავდა გონის მიმართებას თავის თავთან—მისი განვითარების ბოლო საფეხურზე გონი მიმართულია თავის თავისადმი როგორც თავისუფალი არსებისადმი. „ობიექტური გონი“ იხილავს გონს როგორც *ობიექტურად* განხორციელებულს: თავისუფალი გონი ქმნის ახალ სამყაროს, „ასაგნებს“ თავის მიზნებს, საგნობრიობას, ნამდვილობას ანიჭებს თავის თავისუფლებას. გონს ობიექტურობის, სინამდვილის ფორმა აქვს მინიჭებული ისეთ ფენომენებში, როგორიცაა აბსტრაქტული სამართალი, მორალი, ზნეობა, რომლის ფორმებადაც ჰეგელს მიაჩნია ოჯახი, სამოქალაქო საზოგადოება და სახელმწიფო.

კულტურის ფილოსოფიისათვის უეჭველად გასათვალისწინებელი უნდა იყოს ობიექტური გონის არსებობის წესის ჰეგელისეული გაგება. ობიექტური გონი, მაგალითად, მორალური ნორმა ან სახელმწიფოს კანონი, ჰეგელის თანახმად, არ არის *ფსიქიკური* ფენომენი, არ არის ინდივიდის ფსიქიკური ცხოვრების ნაწილი — ამით დაძლეულია ფსიქოლოგიზმი კულტურის გაგებაში. მეორე მხრივ, ობიექტური გონი არც *ბუნებრივი* საგანია — მსგავსი, ვთქვათ, ქვისა ან ხისა, რომლებიც არსებობენ ადამიანისაგან სავსებით დამოუკიდებლად, ამით დაძლეულია ნატურალიზმი. ჰეგელი სავსებით სწორად გვასწავლის, რომ ფიზიკურისა და ფსიქიკურის გარდა არსებობს სპეციფიკური სფერო, თავისებური წესი არსებობისა. ეს სფერო — ობიექტური გონი — ადამიანის ქმნილებაა, მაგრამ გასაგნებულია და ყოველ ინდივიდს უპირისპირდება, როგორც „გარედან“ ასათვისებელი, საწვდომი, შესამეცნებელი, შესასწავლი ობიექტი. ამავე დროს, ის არ იარსებებს, თუკი არ იარსებებს ადამიანი, რადგან მას არა აქვს არსებობა, თუ არ არსებობს მისი „მომხმარებელი“.

ჰეგელმა აჩვენა, რომ ადამიანი ცხოვრობს ობიექტური გონის, კულტურის სამყაროში და რომ ეს უკანასკნელი თავისებურ სახეს აძლევს ადამიანს, კერ-

ძოდ, აპირობებს ადამიანის რაობის ისტორიულობას: ობიექტური გონი დროში არსებობს, ისტორიულია, მისი ცვალებადობა დროში ადამიანის ცვალებადობას აპირობებს. ადამიანისა და კულტურის მიმართება ჰეგელის ფილოსოფიაში არ დარჩენილა ცარიელ ფრაზად. დიდმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა კონკრეტულად იკვლია და გამოამზეურა ობიექტური გონის ის ფორმები, რომლებშიცაა ფესვგადგმული ადამიანის ცხოვრება და მოღვაწეობა. ამის თაობაზე ფ. ენგელსი შენიშნავს: „იგივე ფოიერბახი, რომელიც ყოველ სტრიქონში გვიქადაგებს გრძნობელობას და კონკრეტულ რეალურ სინამდვილეში ჩაშვებას, უკიდურესად აბსტრაქტული ხდება, როცა სხვა რომელიმე ადამიანურ ურთიერთობას ეხება, გარდა წმინდა სქესობრივი ურთიერთობისა.

ყოველ ადამიანურ ურთიერთობას მის თვალში მხოლოდ ერთი მხარე აქვს: მორალი. აქაც ფოიერბახი გასაოცარ სიღარიბეს იჩენს ჰეგელთან შედარებით. ჰეგელის ეთიკა ანუ მოძღვრება ზნეობაზე სამართლის ფილოსოფიაა და სამ ნაწილს შეიცავს: 1. განყენებულ სამართალს, 2. მორალობას და 3. საყოფაცხოვრებო ზნეობრივ ურთიერთობას, რომელსაც ეკუთვნის ოჯახი, ბურჟუაზიული საზოგადოება და სახელმწიფო. რამდენადაც აქ ფორმა იდეალისტურია, იმდენად შინაარსი რეალისტურია. აქ მორალთან ერთად შემოფარგლულია სამართლის, ეკონომიკის, პოლიტიკის დარგიც. ფოიერბახი სწორედ პირიქით იქცევა. იგი ფორმით რეალისტია, მისი ამოსავალი წერტილი ადამიანია, მაგრამ იგი კრინტსაც არ ძრავს იმ სამყაროზე, რომელშიც ეს ადამიანი ცხოვრობს და ამიტომ მისი ადამიანი იმავე აბსტრაქტულ ადამიანად რჩება, როგორც რელიგიის ფლოსოფიაში მოგვევლინა“[3]. ამრიგად, ენგელსის თანახმად, ჰეგელისეული მოძღვრების ფორმის იდეალისტურმა ხასიათმა ვერ დაჩრდილა ის რაციონალური შინაარსი, რომელიც მოცემულია „გონის ფილოსოფიის“ მეორე ნაწილში.

მაგრამ არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ იდეალისტური ფორმა არ იყო გარეგნული ჰეგელის ფილოსოფიაში. როგორც „სუბიექტური გონის“, ასევე „ობიექტური გონის“ განვითარება ჰეგელის მოძღვრებაში იმის ნათელი ილუსტრაცია უნდა ყოფილიყო, რომ ღვთაებას, აბსოლუტს შესწევს თავისი თავის რეალიზაცია და შემეცნება. ჰეგელის ფილოსოფიის ცენტრში სწორედ ღვთაების ქმედებაა. ღვთაება ჰეგელისათვის აბსოლუტური ძლიერებაა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ღმერთის მიერ თავისი თავის რეალიზაციისა და შემეცნების პროცესი უნდა დასრულდეს: წინააღმდეგ შემთხვევაში ღმერთი აღარ იქნებოდა აბსოლუტური ძლიერების მქონე.

გონის ფილოსოფიის ბოლო ნაწილი „აბსოლუტური გონი“ აღწერს სწორედ იმ საფეხურებს, რომელთა საფუძველზეც ღვთაება თავისი თავის შემეცნებას ასრულებს. ეს საფეხურებია ხელოვნება, რელიგია და ფილოსოფია. ხელოვნებაში,—სასრული გონის ადამიანის ამ ქმნილებაში — შეიცნობს თავის თავს უსასრულო გონი. ეს შემეცნება, ჰეგელის თანახმად, არ არის ადეკვატური ღვთაებისა, რამდენადაც ხელოვნებაში შემეცნება გრძნობადი მასალითაა დამძიმებული. ჰეგელისათვის არც რელიგიაა ღვთაების ადეკვატური შემეცნება: აქ შემეცნების იარაღი წარმოდგენაა, მაშინ როდესაც ღვთაება აზროვნებაა, აზროვნების არსებობის უმარტივესი ფორმა კი ცნებაა. ჰეგელისთვის ღვთაე-

---

[3] კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, 1950, გვ. 458.

ბის სრული და ადეკვატური შემეცნებაა აზროვნება ცნებების საფუძველზე — ფილოსოფია, სწორედ ფილოსოფიაა ჰეგელის სისტემის უკანასკნელი საფეხური. აქ სრულდება მისი სისტემა, აქ, ამ სფეროში, პოულობს ღვთაება თავის თავს, აქ იქცევა აზროვნება თვად აზროვნებისავე საგნად.

ისტორიამ ნათელყო, რომ ჰეგელის ეს ცდა, შეექმნა დასრულებული ყოვლისმომცველი ფილოსოფიური სისტემა, სავსებით უნაყოფო აღმოჩნდა. მაგრამ ისტორიავე ადასტურებს, რომ ჰეგელის მოძღვრება შეიცავს ღრმეს ჭეშმარიტებებს, რომელთა მნიშვნელობას ვერაფერს დააკლებს დროთა სვლა. „გონის ფილოსოფიაში" განვითარებულ მრავალ იდეასაც მარადიული სიცოცხლე უწერია.

თ. ბუაჩიძე

გონის ფილოსოფია

შესავალი

გონის შემეცნება უკონკრეტესი და ამიტომ უმაღლესი და უძნელესი შემეცნებაა. „იცან თავი შენი!“ — ეს აბსოლუტური მცნება არც თავისთავად, არც იქ, სადაც იგი ისტორიულად გამოითქვა, არ გულისხმობს ოდენ თვითშემეცნებას ინდივიდის კერძო[1] უნარების, ხასიათის, მიდრეკილებებისა და სისუსტეებისდა მიხედვით, არამედ ჭეშმარიტის შემეცნებას ადამიანში, როგორც ჭეშმარიტისას თავისთავად და თავისთვის — თვით არსების, ვითარცა გონის, შემეცნებას. ასევე, ვერ ვიგულისხმებთ გონის ფილოსოფიაში ე. წ. ადამიანთმცოდნეობასაც, რომელიც სხვა ადამიანთა ისევ და ისევ განსაკუთრებულობებს[2] — მათ ვნებებს, სისუსტეებს, ადამიანის ე. წ. გულის კუნჭულებს — იკვლევს, ანუ ისეთ ცოდნას, რომელსაც, ერთი მხრივ, აზრი აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ წანამძღვარად ექნება ზოგადის — ადამიანის, როგორ ასეთის[3] — შემეცნება, მაშასადამე, არსებითად, გონის შემეცნება, მეორე მხრივ კი საგნად აქვს გონითის[4] შემთხვევითი, უმნიშვნელო, არაჭეშმარიტი არსებობანი[5], ხოლო სუბსტანციურამდე, თვით გონამდე ვერ ადის.

დამატება: გონის ფილოსოფიური შემეცნების სიძნელე იმაში მდგომარეობს, რომ აქ ჩვენ საქმე შედარებით აბსტრაქტულ, მარტივ ლოგიკურ იდეასთან კი აღარ გვაქვს, არამედ იმ ყველაზე კონკრეტულ, ყველაზე განვითარებულ ფორმასთან, რომელსაც კი იდეა თავისთავის განამდვილების პროცესში აღწევს. სასრული ანუ სუბიექტური გონიც — და არა მხოლოდ აბსოლუტური გონი — წვდომილ[6] უნდა იქნეს მხოლოდდამხოლოდ როგორც იდეის განამდვილება. გონის განხილვა მხოლოდ მაშინაა ჭეშმარიტად ფილოსოფიური, როცა იგი გონის ცნებას მის ცოცხალ განვითარებასა და განამდვილებაში იმეცნებს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მაშინ, როცა იგი გონს სწვდება[7], როგორც მარადიული იდეის გამონასახს[8]. მაგრამ საკუთარი ცნების შემეცნება გონის ბუნებაშია. ამგვარად, დელფოსელი აპოლონის მიერ ბერძნებისადმი მიმართულ მოწოდებას თვითშემეცნებისაკენ უცხო ძალის მიერ ადამიანური გონისათვის გარედან მიცემული მცნების აზრი როდი აქვს; ღმერთი, რომელიც თვითშემეცნებისკენ გვიბიძგებს, აქ სხვა არაფერია, თუ არა გონის საკუთარი აბსოლუტური კანონი. ამიტომ გონის ყოველივე ქმედება მხოლოდ საკუთარი თავის წვდომაა და ყოველივე ჭეშმარიტი მეცნიერების მიზანიც მხოლოდ ისაა, რომ გონმა ყველაფერში, რაც კი ცად და ქვეყნად არის, თავისთავი შეიცნოს. არაფერია გონისათვის სრულებით სხვა. თვით აღმოსავლელიც კი სავსებით არ ითქვიფება, არ კარგავს თავისთავს თავისი თაყვანების საგანში. რაც

---

[1] partikulär [2] Besonderheiten [3] des Menschen [4] des Geistigen [5] Existenzen [6] gefaβt [7] begreift [8] Abbild

შეეხება ბერძნებს, ესენი პირველნი იყვნენ, ვინც გარკვევით მოიაზრა გონად ის, რაც თავისთავს დაუპირისპირა, ვითარცა ღვთაებრივი; მაგრამ მათაც ვერ მიაღწიეს გონის აბსოლუტური უსასრულობის შემეცნებას ვერც თავიანთ ფილოსოფიაში, ვერც თავიანთ რელიგიაში. ამიტომაც ადამიანური გონის მიმართება ღვთაებრივთან ბერძნების აზროვნებაში ჯერ აბსოლუტურად თავისუფალი არაა. მხოლოდ ქრისტიანობამ, რომელმაც წამოაყენა მოძღვრება ღვთის განკაცებისა და მორწმუნეთა კრებულში სული წმიდის* თანამყოფობის[9] შესახებ, მიანიჭა ადამიანურ ცნობიერებას სავსებით თავისუფალი დამოკიდებულება[10] უსასრულობასთან და მით შესაძლებელი გახადა არსებისმწვდომი[11] შემეცნება გონისა მის აბსოლუტურ უსასრულობაში.

ამიერიდან მხოლოდ ასეთი შემეცნება იმსახურებს ფილოსოფიური განხილვის[12] სახელს. თვითშემეცნებას ამ სიტყვის ტრივიალური აზრით — ინდივიდის საკუთარ სისუსტეთა და ხარვეზთა შესწავლას — ინტერესი და მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ ამ ერთეული ადამიანისათვის და არა ფილოსოფიისთვის. მაგრამ თვით ცალკეულ ადამიანთან მიმართებითაც კი მას მით უფრო ნაკლები ღირებულება აქვს, რაც უფრო ნაკლებ ეხება იგი ადამიანის ზოგადი ინტელექტუალური და მორალური ბუნების შემეცნებას და რაც უფრო მეტად ეშვება იგი ნების ჭეშმარიტი შინაარსის — მოვალეობების — უგულებელყოფის გზით ინდივიდის ვიწრო, პირად თავმოთნეურ ინტერესამდე მისთვის ესოდენ ძვირფასი საკუთარი ნიშან-თვისებებისადმი[13]. თქმული ეხება ე. წ. ადამიანთმცოდნეობასაც, რომელიც ისევ და ისევ ცალკეულ გონთა თავისებურებებზეა მიმართული. ამგვარი ცოდნა, მართალია, ცხოვრებისათვის სასარგებლოა და საჭიროა, განსაკუთრებით მაშინ, თუ პოლიტიკური პირობები ცუდია და სამართლისა და ზნეობის ნაცვლად ინდივიდთა ჯიუტი ეგოიზმი[14], ხუშტური[15] და თვითნებობა ბატონობს, — თუ, მაშასადამე, ინტრიგათა ასპარეზზე ვიმყოფებით, სადაც მოქმედი პირები საქმის ბუნებიდან კი არ ამოდიან თავიანთ მოქმედებაში, არამედ, უფრო, სხვათა ინდივიდუალური თავისებურებების უპასუხისმგებლო გამოყენებას ცდილობენ, რათა ამით თავის შემთხვევით მიზნებს მიაღწიონ. ფილოსოფია იმდენადვეა გულგრილი ამგვარი ადამიანთმცოდნეობისადმი, რამდენადაც ამ უკანასკნელს არ ძალუძს შემთხვევითი წვრილმანების განხილვიდან დიდ ადამიანურ ხასიათთა წვდომამდე ამაღლება, რომლებშიც ადამიანის ჭეშმარიტი ბუნება წმინდად და აუმღვრევლად დაინახება. ეს ადამიანთმცოდნეობა მეცნიერებისთვის საზარალოც კი ხდება მაშინ, როცა იგი (როგორც ამას, მაგალითად ისტორიის ე. წ. პრაგმატული განხილვისას აქვს ადგილი) თითქოსდა გონებამახვილურად ლამობს, ისტორიის უდიდესი ხდომილებანი თავის გმირთა შემთხვევითი თავისებურებებიდან, მათი (როგორც მას ჰგონია) პატარა ზრახვებიდან, მიდრეკილებებიდან და ვნებებიდან გამოიყვანოს, ივიწყებს რა მსოფლიო-ისტორიულ გმირთა სუბსტანციურ ხასიათს და იმას, რომ დიადის აღსრულება მხოლოდ დიად ადამიანებს ძალუძთ. ამგვარი გაგებით, ისტორია, რომელშიც ღვთაებრივი განგება სუფევს, ადამიანთა შინაარსს მოკლებული საქმიანობისა და შემთხვევითი გარემოებების სათამაშოდ იქცევა.

---

* სული წმიდა გერმანულ ენაში «წმიდა გონად» (der Heilige Geist) იწოდება (მთარგმნ. შენ.).

[9] Gegenwart [10] Beziehung [11] Begreifende [12] Betrachtung [13] Absonderlichkeiten [14] Eigensinn [15] Laune

§ 378

პნევმატოლოგია ანუ ე. წ. რაციონალური ფსიქოლოგია, როგორც განსჯისუნარის აბსტრაქტული მეტაფიზიკა, ზემოთ, შესავალში (II ნაწ. § 34) უკვე ვახსენეთ. *ემპირიულ ფსიქოლოგიას* საგნად *კონკრეტული გონი* აქვს. მას შემდეგ, რაც მეცნიერებათა აღორძინებასთან ერთად დაკვირვება და ცდა კონკრეტული შემეცნების უპირატეს საფუძვლად იქცა, ამ ფსიქოლოგიასაც იმავე წესით ამუშავებდნენ, რაც ხსენებულ მეცნიერებებს, ასე რომ, ერთი მხრივ, ის მეტაფიზიკური ელემენტი, ზემოთ რომ ვახსენეთ, ამ ემპირიული მეცნიერების გარეთ რჩებოდა, მან ვერავითარი კონკრეტული განსაზღვრა ვერ მიიღო და ხორცი ვერ შეისხა, მეორე მხრივ კი ემპირიული მეცნიერება კვლავ ძალებზე, სხვადასხვა ქმედებებზე და სხვა ამგვარებზე მოლაპარაკე განსჯისეული მეტაფიზიკის ფარგლებს ვერ სცილდებოდა და ამ მეტაფიზიკიდან ყოველსავე სპეკულატურ განხილვას დევნიდა. ამიტომაც *არისტოტელეს* წიგნები სულის შესახებ მისი გამოკვლევებითურთ ამ უკანასკნელის ცალკეულ მხარეებსა და მდგომარეობებზე ჯერაც ამ საგნისადმი მიძღვნილ საუკეთესო ნაწარმოებებად რჩება—იქნებ, ერთადერთადაც კი, რომელსაც სპეკულატური ინტერესი ახლავს. გონის ფილოსოფიის არსებითი მიზანი სხვა ვერა იქნება რა, თუ არ ის, რომ გონის შემეცნებაში კვლავ ცნება შემოიყვანოს და მით იმ არისტოტელესეულ წიგნთა საზრისიც კვლავ დღის სინათლეზე გამოიტანოს.

დამატება: ისევე, როგორც ჭეშმარიტ სპეკულატურ ფილოსოფიაში არ შედის წინა პარაგრაფებში განხილული მიდგომა, რომელიც გონის არაარსებით, ცალკეულ ემპირიულ *გამოვლინებებზე*[16] მიმართული, არ შედის მასში ე. წ. რაციონალური ფსიქოლოგიაც ანუ პნევმატოლოგია, რომელსაც, ზემოთ ნახსენები მიდგომის საპირისპიროდ, საქმე აქვს გონის მხოლოდ აბსტრაქტულად ზოგად განსაზღვრებებთან, მის თითქოსდა უმოვლენო არსებასთან, გონთან თავისთავად. ეს იმიტომ, რომ სპეკულატურ ფილოსოფიას არც იმის უფლება აქვს, რომ საგნები წარმოდგენიდან აიღოს, როგორც მოცემული, არც იმისა, რომ ეს საგნები შიშველი განსჯისუნარისეული კატეგორიებით განსაზღვროს, როგორც ამას ზემოხსენებული ფსიქოლოგია სჩადიოდა, როცა კითხვას აყენებდა, არის თუ არა სული მარტივი, არამატერიალური ან სუბსტანცია. ამ კითხვათა დასმისას გონი განიხილებოდა როგორც ნივთი, რადგან ამ კატეგორიებს, განსჯისუნარის ზოგადი წესისამებრ, აქ უყურებდნენ როგორც უძრავს, მყარს. ამგვარად განხილულს, კატეგორიებს არ ძალუძთ, გონის ბუნება გამოხატონ. გონი უძრავი კი არა, არამედ, პირიქით, აბსოლუტურად მოძრავი და დაუდგრომელია, იგი წმინდა მოქმედებაა, ყველა განსჯისეული მყარი განსაზღვრების უარყოფაა ანუ მათი იდეალურობაა. იგი აბსტრაქტულად მარტივი კი არაა, არამედ თავისს სიმარტივეში, ამასთანავე, თავისთავის თავისთავისაგან განსხვავებაცაა; იგი თავის *გამოვლინებამდე*[16] უკვე მზად არსებული, მოვლენათა ქედს გადაღმა მიმალული არსება კი არაა, რომელსაც საქმე მხოლოდ თავისთავთან აქვს, არამედ ჭეშმარიტად ნამდვილია მხოლოდ იმ განსაზღვრული ფორმების გზით, რომლებშიც მისი აუცილებელი თვითგაცხადება

[16] Erscheinen

ხდება; და (წინააღმდეგ ზემოხსენებული ფსიქოლოგიის შეხედულებისა) იგი სხეულთან მარტოოდენ გარეგან მიმართებაში მდგომი რაღაცა სულითი ნივთი[17] კი არაა, არამედ შინაგანად დაკავშირებულია მასთან ცნების ერთობის ძალით.

შუაადგილი ერთი მხრივ გონის შემთხვევითს *ერთეულ გამოვლინებაზე*[18] მიმართულ დაკვირვებასა და მეორე მხრივ მხოლოდ მისსავე უმოვლენო არსებაზე მიმართულ პნევმოტოლოგიას შორის უკავია **ემპირიულ ფსიქოლოგიას**, რომელიც გონის ცალკეულ[19] უნართა[20] დაკვირვებასა და აღწერას ესწრაფვის. მაგრამ ვერც ეს უკანასკნელი აღწევს ერთეულისა და ზოგადის ჭეშმარიტ შეერთებას, გონის კონკრეტულად ზოგადი ბუნების ანუ მისი ცნების შემეცნებას, ამიტომ არც მას აქვს პრეტენზია, ნამდვილად სპეკულატური ფილოსოფიის სახელი ატაროს. ისევე, როგორც გონს საერთოდ, ეს ემპირიული ფსიქოლოგია იმ ცალკეულ უნარებსაც, რომლებადაც იგი გონს ანაწევრებს, წარმოდგენაში პოულობს როგორც მოცემულს, პოულობს ისე, რომ არ ცდილობს, ამ *ცალკეულ უნართა*[21] გონის ცნებიდან გამოყვანის გზით იმის აუცილებლობა დაამტკიცოს, რომ გონში სწორედ ეს უნარები არსებობდეს და არა სხვა. ფორმის ამ ნაკლოვანებასთან აუცილებლობითაა დაკავშირებული ის, რომ შინაარსი **გონს მოკლებულია**[22]. თუ განხილვის ზემოთ დახასიათებული ორივე წესის მიხედვით ერთი მხრივ ერთეული, მეორე მხრივ კი ზოგადი — ორივე ცალ-ცალკე—თავისთავში მყარ რამედ იყო მიჩნეული, ემპირიული ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით ასეთივე მყარი და თავის შემოსაზღვრულობაში გაქვავებული რამაა ის განკერძოებული ფუნქციებიც[23], რომლებადაც გონი იშლება, ასე რომ გონი მის ხელში ურთიერთდამოუკიდებელ ძალთა აგრეგატიღაა, რომელთაგან თითოეულს ყველა დანარჩენთან მხოლოდ ურთიერთქმედების მიმართება, — მაშასადამე, მხოლოდ გარეგანი დამოკიდებულება აქვს; რადგან, თუმცა ეს ფსიქოლოგია იმასაც მოითხოვს, რომ გონის ამ სხვადასხვა *ძალთა* შორის ჰარმონიული კავშირი იქნეს დამყარებული (ეს „ჰარმონიული კავშირი“ ამ თემაზე მსჯელობისას დიდად გავრცელებული, მაგრამ ამავე დროს განუსაზღვრავი სიტყვა გახლავთ, როგორიც სხვა დროს „სრულყოფილება“ ყოფილა), მაგრამ ამით გონის მხოლოდ ისეთი *ერთიანობა* გამოითქმის, რომელიც მას ჯერ-არს, რომ ჰქონდეს, და არა ისეთი, რომელიც გონს იმთავითვე აქვს. მით უფრო, ვერ შეიცნობა ამ გზით, ვითარცა აუცილებელი და *გონებისშესატყვისი*[24], ის *განკერძოება*[25], რომლისკენაც მიდის გონის ცნება, მისი თავისთავადმყოფი ერთიანობა. ამგვარად, ეს ჰარმონიული კავშირი არაფრისმთქმელი სიტყვებით გამოხატულ ცარიელ წარმოდგენად რჩება, რომელიც ვერავითარ ძალაუფლებას ვერ იძენს გონის იმ დამოუკიდებელ ძალთა მიმართ, რომლებიც ამ მიდგომისას წინასწარ იქნა აღიარებული წანამძღვრის სახით.

§ 379

ის, რომ გონს *ცოცხალი* ერთიანობის თვითგანცდა აქვს, თავისთავად ეწინააღმდეგება გონის დახლეჩას სხვადასხვა ურთიერთდამოუკიდებლად წარ-

---

[17] Seelending. [18] Einzelheit [19] besondere [20] Vermögen [21] Besonderheiten [22] Entgeistigung [23] Besonderungen [24] vernünftig [25] კერძოებად დაშლა, Besonderung

მოდგენილ *უნარებად*, *ძალებად* ან, რაც საბოლოო ჯამში იგივეა, ამგვარადვე წარმოდგენილ მოქმედებებად[26]. მაგრამ იმას, რომ აქ არსისწვდომის საჭიროება, ვითარების *ცნებებში მოქცევის*[27] საჭიროება ჩნდება, კიდევ უფრო განაპირობებს წამსვე თვალში საცემი დაპირისპირებულობები ერთის მხრივ გონის *თავისუფლებასა* და მეორე მხრივ მის *დეტერმინირებულობას*, ერთი მხრივ სულის თავისუფალ ქმედითობასა და მეორე მხრივ მის მიმართ გარეგან სხეულებრიობას შორის და ის შინაგანი კავშირი, რომელიც, მიუხედავად ამისა, ამ დაპირისპირებულთა შორის არსებობს. განსაკუთრებით, *ცხოველური მაგნეტიზმის* მოვლენებმა ამ უკანასკნელ ხანს ცდის სფეროშიც თვალსაჩინო გახადეს სულის სუბსტანციური ერთიანობა და მისი იდეალურობის ძალა, რამაც არია ის თითქოსდა მტკიცედ აღიარებული სხვაობები, რომლებსაც მათ შორის განსჯისუნარი ხედავს, და რაც უშუალოდ მოწმობს სპეკულატური განხილვის საჭიროებას, თუკი გვინდა ამ წინააღმდეგობათა მოხსნა მოხდეს.

დამატება: გონის ყველა ეს სასრული გაგება, რომელიც წინა პარაგრაფებში აღვწერეთ, დღესდღეობით განდევნილია მეცნიერებიდან ნაწილობრივ იმ უზარმაზარი სახისცვლის წყალობით, რაც ამ ბოლო დროს განიცადა ფილოსოფიამ საერთოდ, ნაწილობრივ კი ცხოველური მაგნეტიზმის იმ მოვლენების წყალობით, რომლებსაც თვით ემპირიულ სფეროში ვაკვირდებით და რომლებიც სასრულ აზროვნებას ანცვიფრებენ. რაც პირველ ფაქტორს შეეხება, ფილოსოფია გასცდა საკითხისადმი მიდგომის სასრულ წესს, რომელიც ოდენ მარეფლექტირებელი აზროვნების დამახასიათებელია და რომელმაც ვოლფის შემდეგ საყოველთაო გავრცელება ჰპოვა — გასცდა თვით ფიხტესებურ შეჩერებასაც კი ე. წ. ცნობიერების ფაქტებთან — და ამაღლდა გონის, როგორც თავისთავის მცოდნე *ნამდვილი* იდეის ცნებამდე, ცხოველი გონის ცნებამდე, რომელიც (ეს გონი) აუცილებლობით განასხვავებს თავისთავს თავის შიგნით და თავის ამ განსხვავებულობათაგან კვლავ თავისთავთან ერთიანობას უბრუნდება; მაგრამ ამ ამაღლებით ფილოსოფიამ არა მარტო დაძლია გონის ამ სასრულ *გაგებებში*[28] გაბატონებული აბსტრაქციები ოდენ ერთეულისა, ოდენ *კერძოსი* და ოდენ ზოგადისა და ესენი ცნების, — ცნება კი მათი ჭეშმარიტებაა, — მომენტების რანგამდე ჩამოიყვანა, არამედ, ამასთანავე, მზადპოვნილი მასალის გარეგნული აღწერის ნაცვლად თავისთავის აუცილებლობით განმავითარებელი შინაარსის მკაცრი ფორმაც დაამკვიდრა, როგორც ერთადერთი მეცნიერული მეთოდი. თუ ემპირიულ მეცნიერებებში მასალა, როგორც ცდის მიერ მოცემული, გარედან მიიღება, უკვე არსებული მტკიცე ზოგადი წესის მიხედვით წესრიგდება და გარედან ურთიერთკავშირში მოიყვანება, სპეკულატურმა აზროვნებამ, პირიქით, ყოველი თავისი საგანი და ამ საგანთა განვითარება მათს აბსოლუტურ აუცილებლობაში უნდა დაგვანახოს. ეს მიიღწევა ყოველი კერძო ცნების თავისთავის წარმომქმნელი და გამანამდვილებელი ზოგადი ცნებიდან ანუ ლოგიკური იდეიდან გამოყვანის გზით. ამიტომ ფილოსოფიამ გონი უნდა იაზროს[29], როგორც მარადისი იდეის აუცილებელი განვითარება, და ის, რაც გონის შესახები მეცნიერების ცალკეულ ნაწილებს შეადგენს, პირწმინდად უნდა გადმოშალოს გონის ცნებიდან. როგორც

[26] Tätigkeiten. [27] begreifen [28] Auffassung [29] begreifen

სიცოცხლის სამყაროში ყოველივე უკვე შეცულია თავის ჩანასახში იდეალური წესით და წარმოიშობა თვით ამ უკანასკნელის მიერ და არა რაიმე უცხო ძალის მიერ, ისე ცხოველი გონის ყველა კერძო ფორმაც აუცილებლობით უნდა გამოდიოდეს მისი ცნებიდან, როგორც თავისი ჩანასახიდან. ამასთან, ჩვენი აზროვნება, რომელსაც ცნება ამოძრავებს, სავსებით იმანენტური რჩება საგნის მიმართ, რომელსაც აგრეთვე ცნება ამოძრავებს. ჩვენ, თითქოს, მხოლოდ თვალყურს ვადევნებთ საგნის საკუთარ განვითარებას, არ ვცვლით ამ უკანასკნელს ჩვენი სუბიექტური წარმოდგენებისა და ჩვენი ფანტაზიების[30] ჩარევით. ცნებას არ სჭირდება გარეგანი ბიძგი იმისთვის, რომ განამდვილდეს; მისივე საკუთარი ბუნება, რომელიც ერთი მხრივ სიმარტივის და მეორე მხრივ განსხვავებულობის წინააღმდეგობას მოიცავს და, ამდენად, მოუსვენარია[31], აიძულებს მას, განამდვილდეს, განსხვავებულობა, რომელიც მასში მოცემულია იდეალურად ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, განსხვავებულობის საწინააღმდეგო ფორმით, განუსხვავებლობის ფორმით, ნამდვილ განსხვავებულობად გაშალოს და თავისი სიმარტივის, ვითარცა ნაკლისა და ცალმხრივობის, ამ მოხსნით თავისთავი სინამდვილეში გახადოს მთელად, რაც თავდაპირველად მასში მხოლოდ შესაძლებლობის სახითაა მოცემული. მაგრამ ჩვენი თვითნებობისაგან ცნება არანაკლებ დამოუკიდებელია თავისი განვითარების დასასრულს, ვიდრე მის დასაწყისსა და მსვლელობაში. მართალია, განხილვის ოდენ-მარეზონირებელი წესის შემთხვევაში ამ განვითარების დასრულება მეტ-ნაკლებად თვითნებური ჩანს, მაგრამ ფილოსოფიურ მეცნიერებაში, პირიქით, ცნება თვით უდგენს თავის თვითგანვითარებას ზღვარს იმით, რომ თავისთავს თავისს სავსებით შესატყვის ნამდვილობას ანიჭებს. სიცოცხლის სამყაროში უკვე ვხედავთ ცნების ამ თვითშემოფარგვლას. მცენარის ჩანასახი — ეს გრძნობადად მოცემული ცნება — თავის გაშლას ამთავრებს თავისივე იგივეობრივი სინამდვილით — თესლის წარმოშობით. იგივე ითქმის გონზეც. მისმა განვითარებამაც მიზანს მიაღწია, როცა მისი ცნება სრულად[32] განამდვილდა ანუ, რაც იგივეა, როცა გონმა თავისი ცნების სრულ ცნობიერებას მიაღწია. მაგრამ დასაწყისისა და დასასრულის ეს ერთიანობად შემოჯრა[33] — ეს თავისთავთან მისვლა საკუთარს განამდვილებაში — გონში კიდევ უფრო სრულყოფილი სახით წარმოგვიდგება, ვიდრე ოდენ ცოცხალში. რადგან თუ ამ უკანასკნელში წარმოშობილი თესლი არაა თავისი წარმომშობის იგივეობრივი, თავისთავის შემმეცნებელ გონში წარმოშობილი იგივეა, რაც წარმომშობი.

მხოლოდ მაშინ, როცა გონს განვიხილავთ ცნების თვითგანამდვილების ამ პროცესში, რომელიც წელან ვახსენეთ, შევიმეცნებთ ჩვენ მას მისს ჭეშმარიტებაში (რადგან ჭეშმარიტება ჰქვია სწორედ ცნების თანხმობას თავის სინამდვილესთან). თავის უშუალობაში გონი ჯერ კიდევ ჭეშმარიტი არაა, მას თავისი ცნება ჯერ კიდევ თავის საგნად არ გაუხდია, ის, რაც მასში უშუალოდაა მოცემული, მას ჯერ კიდევ თავის მიერ დადგენილად[34] არ გარდაუსახავს, თავისი სინამდვილე თავისი ცნებისადმი შესატყვის სინამდვილედ არ გარდაუქმნია. გონის მთელი განვითარება სხვა არა არის რა, თუ არ მისი თვითამაღლება თავის ჭეშმარიტებამდე, და ე. წ. სულიერ ძალებს სხვა საზრისი არა აქვთ რა გარდა იმისა, რომ ამ ამაღლების საფეხურებს წარმოადგენდნენ. ამ თვით-

---

[30] Einfälle [31] unruhig [32] vollkommen [33] Sich-in-Eins-Zusammenziehen [34] Gesetzte

განსხვავების, თვითგარდასახვისა და თავის განსხვავებულობათა თავისი ცნების ერთიანობასთან უკუმოყვანის წყალობითაა გონი როგორც ჭეშმარიტი, ისე ცხოველი, ორგანული, სისტემატური, და მხოლოდ გონის მიერ ამ თავისი ბუნების შეცნობის წყალობითაა მის შესახებ მეცნიერებაც ჭეშმარიტი, ცოცხალი, ორგანული, სისტემატური. ეს სულ ისეთი პრედიკატები გახლავთ, რომლებსაც ვერც რაციონალურ, ვერც ემპირიულ ფსიქოლოგიას ვერ მიუყენებთ, რადგან პირველი გონს თავისი განამდვლებისაგან მოწყვეტილად, მკვდარ არსებად ხდის, მეორე კი ცხოველ გონს იმით კლავს, რომ მას ისეთ ურთიერთდამოუკიდებელ ძალთა მრავალსახობად გლეჯს, რომლებიც ცნებას არ წარმოუშვია და რომელთაც ცნება არ აერთიანებს.

როგორც უკვე შევნიშნეთ, ცხოველურმა მაგნეტიზმმა ხელი შეუწყო გონის არაჭეშმარიტი, სასრული, ოდენ განსჯითი გაგების განდევნას. ამ უცნაური მდგომარეობის (ლაპარაკია მაგნეტიზმზე — მთარგმნ.) ასეთი გავლენა განსაკუთრებით გონის ბუნებრივი მხარის შესახებ არსებულ შეხედულებებს შეეხო. თუ გონის სხვა მდგომარეობანი და ბუნებრივი განსაზღვრულობანი, ისევე როგორც მისი ცნობიერი მოქმედებანი, შესაძლებელია, — გარეგნულად მაინც, — წვდომილ იქნენ განსჯისუნარის მიერ და ამ უკანასკნელს ძალუძს როგორც თავის შიგნით, ისე სასრულ საგნებში გაბატონებული გარეგანი მიზეზ-შედეგობრივი მიმართება—ხდომილებათა ე. წ. ბუნებრივი სვლა,—შეიცნოს, სამაგიეროდ მას (განსჯისუნარს) ძალა არ შესწევს ცხოველური მაგნეტიზმის მოვლენათა დაჯერებისაც კი, რადგან ამ უკანასკნელში აზრს კარგავს გონის ის მიბმულობა ადგილსა და დროზე, რომელიც მას (განსჯისუნარს) ურღვევი ჰგონია, ისევე როგორც მიზეზისა და შედეგის ის კავშირი, რომელსაც იგი (განსჯისუნარი) ხედავს და რომლის არარსებობაც მას ვერ წარმოუდგენია, და თვალსაჩინო ხდება თვით გრძნობად არსებობაშივე გონის ამაღლებულობა საგანთა ყოველ *გათიშულობასა*[35] და მასში მოცემულ გარეგან კავშირზე, რაც განსჯისუნარის თვალში კვლავ დაუჯერებელ სასწაულად რჩება. თუმცა დიდი უგნურება იქნებოდა, ცხოველური მაგნეტიზმის მოვლენებში დაგვენახა გონის ამაღლება თავისს *არსისმწვდომ*[36] გონებაზედაც კი და იმედი გვქონოდა, რომ ეს მდგომარეობა რაღაცა უფრო მაღალ ცოდნას მოგვცემს მარადიულის შესახებ, ვიდრე ფილოსოფია გვაძლევს, — თუმცა მაგნეტური მდგომარეობა, უფრო, ავადმყოფობად უნდა მივიჩნიოთ და გონის ჩამოსვლად თვით ჩვეულებრივი ცნობიერების დონეზე დაბლა, რამდენადაც ამ მდგომარეობაში მოქცეულ გონს ის აზროვნებაც კი ეკარგება, რომელიც გარკვეულ განსხვავებებს ამყარებს და ბუნებას უპირისპირდება, — მაინც, მეორე მხრივ, გონის ზემოხსენებული განთავისუფლება დროულ-სივრცული საზღვრებისა და ყოველივე სასრული კავშირებისაგან ისეთი რამ არის, რასაც მონათესაობა აქვს ფილოსოფიასთან და რაც — ვინაიდან იგი დასრულებული ფაქტის უხეშობით ეწინააღმდეგება განსჯისუნარისეულ სკეპტიციზმს — აუცილებელს ხდის გადასვლას ჩვეულებრივი ფსიქოლოგიიდან სპეკულატური ფილოსოფიის ცნებითი[37] შემეცნებისაკენ, რომლისთვისაც (და მხოლოდ მისთვის!) ცხოველური მაგნეტიზმი აუხსნელ სასწაულს არ წარმოადგენს.

---

[35] das Außeinander [36] begreifend [37] begreifend

§ 380

გონის *კონკრეტული* ბუნება მის განხილვას იმ თავისებურ სიძნელეს უქმნის, რომ მისი ცნების განვითარება თავის ცალკეულ საფეხურებსა და განსაზღვრულობებს უკან არ მოიტოვებს ხოლმე ცალკე არსებულთა სახით და ესენი (ეს საფეხურები), ამგვარად, არ უპირისპირდებიან გონის უფრო ღრმა წარმონაქმნებს, როგორც ამას ადგილი აქვს გარეგან ბუნებაში, სადაც მატერიასა და მოძრაობას თავისუფალი არსებობაც აქვთ მზის სისტემის სახით, სადაც *შეგრძნებათა*[38] განსაზღვრულობანი უფრო პირველადი სახითაც[39] არსებობენ, როგორც სხეულთა თვისებები, და კიდევ უფრო პირველადი სახითაც — როგორც ელემენტები, და ა. შ., გონის განსაზღვრულობები და საფეხურები, პირიქით, არიან თავისი არსებითვე მხოლოდ როგორც განვითარების უფრო მაღალი საფეხურების მომენტები, მდგომარეობები, განსაზღვრულობები. ეს იმისგან ხდება, რომ უფრო დაბალ, უფრო აბსტრაქტულ განსაზღვრულობაში უფრო მაღალი უკვე ემპირიულად *მოცემული*[40] აღმოჩნდება, როგორც, მაგალითად, შეგრძნებაში — ყოველივე უფრო მაღალი გონითი, როგორც მისი შინაარსი ანუ გარკვეულობა. ამიტომ, თუ საქმეს ზერელედ შევხედავთ, შეიძლება მოგვეჩვენოს, თითქოს ზემოხსენებულ შინაარსს — რელიგიურს, ზნეობრივს და ა. შ. — თავისი ადგილი და ფესვიც კი, არსებითად, შეგრძნებაში* ჰქონდეს, რომელიც მხოლოდ აბსტრაქტული ფორმაა, უფრო მეტიც — შეიძლება მოგვეჩვენოს, თითქოს აუცილებელი იყოს მისი (ამ შინაარსის) განსაზღვრულობანი განვიხილოთ როგორც შეგრძნების კერძო სახეები. მაგრამ ამასთანავე უფრო დაბალი საფეხურების განხილვისას საჭირო ხდება, რომ მათი გამოკვეთისათვის მათს ემპირიულ არსებობაში უფრო მაღალი საფეხურებიც გავიხსენოთ, რომლებშიც ესენი (ეს დაბალი საფეხურები) სახეზე[41] არიან მხოლოდ როგორც ფორმები. ამგვარად, ისეთი შინაარსის ანტიციპაცია გვიხდება, რომელიც შემდეგლა შეგვხვდება განვითარების პროცესში (მაგალითად, ბუნებრივი გაღვიძებისას — ცნობიერების ანტიციპაცია, სიგიჟისას — განსჯისუნარისა და ა. შ.).

გონის ცნება

§ 381

გონს *ჩვენთვის* თავის *წანამძღვარად* აქვს ბუნება, რომლის *ჭეშმარიტებაც* — და, ამით, მისი *აბსოლუტურად პირველიც* — იგი არის. ამ ჭეშმარიტებაში გამქრალია ბუნება და გონი წარმოგვიდგება როგორც თავისთვის-ყოფნას მოღწეული იდეა, რომლის *ობიექტსაც* და *სუბიექტსაც ცნება წარმოადგენს*. ეს იგივეობა *აბსოლუტური ნეგატიურობაა*, ვინაიდან ბუნებაში ცნებას თავისი სრულყოფილი გარეგანი ობიექტურობა აქვს; მაგრამ ეს *გაგარეგანება*[42] მოხსნილია

* ამ მსჯელობის სწორად გაგებისათვის საჭიროა გავითვალისწინოთ, რომ «შეგრძნების» აღმნიშვნელი სიტყვა «Empfindung» «განცდის» და «გრძნობის» შინაარსსაც შეიცავს. (მთარგმ. შენ.).

[38] Sinne [39] rückwärts [40] vorhanden [41] vorhanden [42] Entäußerung

და მასში (ამ გაგარეგანებაში) ცნება თავისთავის იგივეობრივი გამხდარა. ამგვარად, იგი (ცნება) ამ იგივეობას წარმოადგენს მხოლოდ როგორც ბუნებიდან თავისთავთან მობრუნება.

დამატება: ჯერ კიდევ § 379-ის დამატებაში გონის ცნება იმ აზრით იქნა წამოყენებული, რომ იგი (გონი) თავისთავის მცოდნე ნამდვილი იდეაა. ისევე როგორც თავისი ყველა სხვა ცნების აუცილებლობისა, ფილოსოფიას ამ ცნების აუცილებლობის დამტკიცებაც ჰმართებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მან უნდა შეიმეცნოს ეს ცნება, როგორც ზოგადი ცნების ანუ ლოგიკური იდეის განვითარების შედეგი. მაგრამ ამ განვითარებაში გონს მხოლოდ ლოგიკური იდეალი არ უსწრებს წინ, არამედ გარეგანი ბუნებაც. რადგან *შემეცნება*, რომელსაც მარტივი ლოგიკური იდეაც უკვე მოიცავს, მხოლოდ შემეცნების ცნებაა, ჩვენს მიერ მოაზრებული, და არა თვით თავისთვისვე *სახეზე მყოფი*[43] შემეცნება — არა ნამდვილი გონი, არამედ მხოლოდ მისი შესაძლებლობა. ნამდვილ გონს, რომელიც მეცნიერებაში გონის შესახებ ჩვენი ერთადერთი საგანია, თავის უახლოეს წანამძღვრად გარეგანი ბუნება აქვს, ისევე როგორც თავის პირველ წანამძღვრად — ლოგიკური იდეა. ამიტომ ბუნების ფილოსოფიას და, მის მიერ გაშუალებით, ლოგიკასაც თავის საბოლოო შედეგად გონის ცნების აუცილებლობის დამტკიცება უნდა ჰქონდეს. მეცნიერებამ გონის შესახებ, თავის მხრივ, გონის ამ ცნების ჭეშმარიტობა უნდა დაადასტუროს[44] მისი განვითარებისა და განამდვილების გზით. ამგვარად, რასაც აქ, გონის განხილვის დასაწყისში, ლიტონი სიტყვით[45] ვაცხადებთ ამ უკანასკნელის შესახებ, იმის მეცნიერული დასაბუთება მხოლოდ მთელს ფილოსოფიას ძალუძს. ჯერჯერობით სხვა არა შეგვიძლია რა გარდა იმისა, რომ გონის ცნება წარმოდგენისათვის განვმარტოთ.

ამ ცნების შინაარსის დადგენისათვის[46] საჭიროა მივუთითოთ იმ გარკვეულობაზე, რომლის ძალითაც იდეა არის როგორც გონი. მაგრამ ყოველი გარკვეულობა გარკვეულობაა მხოლოდ რაღაც სხვა გარკვეულობის საპირისპიროდ; საერთოდ გონის გარკვეულობას, უპირველესად, ბუნების გარკვეულობა უპირისპირდება. ამიტომ პირველის წვდომა მხოლოდ მეორისასთან ერთად შეიძლება. გონის ცნების განმასხვავებელ გარკვეულობად დასახელებულ უნდა იქნეს *იდეალურობა* ანუ იდეის სხვადყოფნის მოხსნა, მისი სხვისაგან თავისთავში *მობრუნება* და *მობრუნებულობა*, მაშინ როცა ლოგიკური იდეისთვის, პირუკუ, განმასხვავებელი იქნება მისი (იდეის) უშუალო, *მარტივი თავისთავში-ყოფნა*, ხოლო ბუნებისათვის — იდეის *თავისთავს-გარეთ-ყოფნა*. აქ ვერ გამოვუდგებით იმის დაწვრილებით განვითარებას, რაც № 379-ის დამატებაში გაკვრით ითქვა ლოგიკური იდეის შესახებ. აქ, უფრო, საჭიროა იმის განმარტება, რაზედაც მივუთითეთ, როგორც გარეგანი ბუნების დამახასიათებელზე, რამდენადაც გონს, როგორც უკვე შევნიშნეთ, უახლოესი მიმართება სწორედ ამ უკანასკნელთან აქვს.

გარეგანი ბუნებაც გონივით *გონებისშესაბამისია*[47], ღვთაებრივია, იდეის *გამოხატულებაა*[48]; მაგრამ ბუნებაში იდეა *გათიშულობის*[49] სტიქიაში ვლინდება, იგი არა მარტო გარეგანია გონის მიმართ, არამედ

[43] vorhandene [44] bewähren [45] versicherungsweise [46] festzusetzen [47] vernünftig [48] Darstellung [49] Außeinander

სწორედ ამიტომ, — რომ იგი გარეგანია გონის მიმართ, თავისთავად და თავისთვისმყოფი შინაგანობის[50] მიმართ, რომელიც გონის არსებას შეადგენს, — იგი გარეგანია თვით თავისთავის მიმართაც. ბუნების ეს ჯერ კიდევ ბერძნების მიერ გამოთქმული და მათში ფრიად გავრცელებული ცნება სავსებით ემთხვევა ჩვენს ჩვეულებრივ წარმოდგენას ბუნების შესახებ. ჩვენ ვიცით, რომ ყოველივე ბუნებისეული ვრცეული და დროულია, რომ ბუნებაში ერთი რამ მეორის გვერდით არსებობს, ერთი რამ მეორეს მოსდევს, — მოკლედ, ვიცით, რომ ყოველივე ბუნებისეული უსასრულოდ გათიშულია[51]; შემდეგ, ვიცით, რომ მატერია — ბუნების ყველა არსებული წარმონაქმნის[52] ეს საერთო საფუძველი — არა მარტო წინააღმდეგობას გვიწევს, ჩვენი გონის გარეთ არსებობს, არამედ თავისთავის მიმართვე თავის გათიშულობას იცავს, კონკრეტულ წერტილებად, მატერიალურ ატომებად იყოფა, რომელთაგანაც იგი შედგება. განსხვავებულობანი, რომლებადაც ბუნების ცნება იშლება, ერთიმეორის მიმართ მეტ-ნაკლებად დამოუკიდებელი არსებულებია[53]. მართალია, თავდაპირველი ერთიანობის წყალობით ესენი (ეს არსებულები) ერთიმეორესთან მიმართებაში იმყოფებიან, ასე რომ ვერც ერთი ვერ გაიგება მეორის გარეშე, მაგრამ ეს მიმართება მათთვის მეტ-ნაკლებად გარეგანია. ამიტომაც სამართლიანად ვამბობთ ხოლმე, რომ ბუნებაში თავისუფლება კი არ ბატონობს, არამედ აუცილებლობა. ეს უკანასკნელი ხომ, ამ სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით, სხვა არაფერია, თუ არ მხოლოდ შინაგანი და, ამიტომაც, ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელ არსებულთათვის მხოლოდ გარეგანი ურთიერთმიმართება. ასე, მაგალითად, სინათლე და ელემენტები ერთიმეორის მიმართ დამოუკიდებლად გვევლინებიან; პლანეტებს, თუმც კი მათ მზე იზიდავს, მიუხედავად თავისი მიმართებისა ამ ცენტრთან მაინც აქვთ მოჩვენებითი დამოუკიდებლობა ამ ცენტრისა და ერთიმეორის მიმართ და სწორედ ამ წინააღმდეგობას წარმოგვიდგენს პლანეტათა მოძრაობა მზის გარშემო.

მართალია, სიცოცხლის სამყაროში უფრო მაღალი აუცილებლობა გვაქვს, ვიდრე ის, რომელიც უსიცოცხლო არსებებში ბატონობს. მცენარეებში უკვე ვხედავთ პერიფერიებისაკენ ცენტრის ზემოქმედების გადმოღვრას, განსხვავებულობათა კონცენტრაციას, შიგნიდან-გარეთ-განვითარებას, თავისთავის განმასხვავებელსა და თავის განსხვავებულობათაგან, რომლებიც კოკორშია მოცემული, თავისთავის წარმომშობ ერთიანობას; ამგვარად, ვხედავთ ისეთ რაღაცას, რასაც სწრაფვას მივაწერთ. მაგრამ ეს ერთიანობა უსრულ ერთიანობად რჩება, რადგან მცენარის დანაწევრების პროცესი მცენარეული სუბიექტის თავისთავს გარეთ გამოსვლაა[54], ყოველი ნაწილი მთელი მცენარეა, მისი განმეორებაა; მაშასადამე, ნაწევრები არ არიან სრულ დაქვემდებარებაში სუბიექტის ერთიანობის მიმართ. გარეგანობის კიდევ უფრო სრულ დაძლევას ცხოველის ორგანიზმი გვიჩვენებს. აქ არა თუ ერთი ასო მეორეს წარმოშობს, მისი მიზეზი და შედეგია, მისი საშუალება და მიზანია, და, ამგვარად, თვითონაა ამასთანავე მისი სხვა, არამედ მთელი ისეა გამსჭვალული თავისი ერთიანობით, რომ მასში არაფერი აღარ გვევლინება დამოუკიდებელ რადმე, ყოველი გარკვეულობა ამავე დროს იდეალური გარკვეულობაა; ცხოველი ყველა თავის გარკვეულობაში ერთსა და იმავე ზოგადად რჩება, ასე რომ ცხოველის სხეულის მაგალითზე *გათიშულო*-

[50] Innerlichkeit [51] außereinander [52] Gestaltungen [53] Existenzen [54] Außersichkommen

ბის მთელი არაჭეშმარიტობა ჩანს. იმის წყალობით, რომ თავის გარკვეულობაში ცხოველი, ამგვარად, თავისთავთან მობრუნებულია[55], იგი თავის გარეგანობაში და თავის გარეგანობიდან მაინც უშუალოდ თავისთავში რეფლექტირებულია, წარმოადგენს იგი (ცხოველი) თავისთვისმყოფ სუბიექტურობას და გაჩნია შეგრძნება. შეგრძნება სხვა არაფერია, თუ არ ცხოველის ერთიანობის მთლიანად აქმყოფობა[56] მის ყველა ასოში, რომლებიც ყოველ შთაბეჭდილებას უშუალოდ გადასცემენ ერთსა და იმავე მთელს, ცხოველში რომ თავისთვისმყოფად გახდომას იწყებს. ამ სუბიექტურ შინაგანობაშია[57] იმის ფესვი, რომ ცხოველი თავისთავის მიერ, შიგნიდანაა განსაზღვრული და არა მხოლოდ გარედან; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მას სწრაფვა[58] და ინსტინქტი აქვს. ცხოველის სუბიექტურობა შეიცავს წინააღმდეგობას და სწრაფვას, რომ ამ წინააღმდეგობის მოხსნით თავი შეინახოს. ეს თვითშენახვა ცოცხლის პრივილეგია გახლავთ და კიდევ უფრო მეტად — გონისა. ის, რაც შეიგრძნობს, გარკვეულია, მას აქვს შინაარსი და ამის გამო — თავისთავში განსხვავებულობაც. ეს განსხვავებულობა უპირველესად მხოლოდ სრულებით იდეალური, მარტივი განსხვავებულობაა, რომელიც შეგრძნობის[59] ერთიანობაში მოიხსნება. მოხსნილი, მაგრამ ერთიანობაში შენარჩუნებული განსხვავებულობა წინააღმდეგობაა, რომელიც თავის მხრივ იმით მოიხსნება, რომ განსხვავებულობა თავისთავს ადგენს როგორც განსხვავებულობას. ამგვარად, სწრაფვა ცხოველს მარტივი მიმართებიდან თავისთავისადმი აგდებს დაპირისპირებაში ბუნებისადმი. ამ დაპირისპირების შედეგად ცხოველი კიდევ ახალ წინააღმდეგობაში აღმოჩნდება, რადგან ახლა განსხვავებულობა უკვე ისეთი წესითაა დადგენილი, რომელიც ცნების ერთიანობას ეწინააღმდეგება. ამიტომ იგი (ეს განსხვავებულობა) ისევე უნდა მოიხსნას, როგორც განუსხვავებელი ერთიანობა მოიხსნა თავდაპირველად. ეს მოხსნა იმით ხდება, რომ ცხოველი გარეგან ბუნებაში თავისთვის განკუთვნილ რასმე ჭამს და შეჭმულით თავს ინახავს. ამგვარად, ცხოველისადმი დაპირისპირებული სხვის (საჭმლის) მოსპობით კვლავ დგინდება მისი მარტივი თავდაპირველი მიმართება თავისთავისადმი და წინააღმდეგობა, რომელსაც ეს მიმართება შეიცავს. ამ წინააღმდეგობის ჭეშმარიტად-განხორციელებული[60] გადაჭრისთვის საჭიროა, რომ ის სხვა, რომელთანაც ცხოველი მიმართებაშია, ამ უკანასკნელის მსგავსი იყოს. ამას ადგილი აქვს სქესთა ურთიერთობაში. აქ თითოეული სქესი მეორეში შეიგრძნობს არა უცხო გარეგანობას, არამედ თავისთავს ანუ ორივესათვის საერთო გვარს. ამიტომ სქესთა ურთიერთობა ცოცხალი ბუნების მწვერვალია. ამ საფეხურზე იგი (ბუნება) ყველაზე უფრო სრულადაა თავდაღწეული გარეგანი აუცილებლობისაგან ვინაიდან ერთიმეორესთან მიმართებაში მოსული სხვადასხვა არსებანი ერთმანეთის მიმართ გარეგანნი კი არ არიან, არამედ თავიანთი ერთობის განცდა[61] აქვთ. მიუხედავად ამისა, ცხოველური სული მაინც თავისუფალი არაა, რადგან იგი ყოველთვის ვლინდება როგორც შეგრძნების[62] ან აღგზნების გარკვეულობასთან ერთიანი, როგორც ერთ გარკვეულობაზე მიჯაჭვული. გვარი ცხოველისთვის მხოლოდ ერთეულობის ფორმით არსებობს. იგი მხოლოდ შეიგრძნობს გვარს, მან არ იცის იგი. ცხოველში ჯერ არ არსებობს სული სულისთვის,

---

[55] Beisichsein [56] Gegenwart [57] Innerlichkeit [58] Trieb [59] Empfinden [60] wahrhaft [61] Empfindung [62] Empfindung

ზოგადი, როგორც ასეთი — ზოგადისთვის. სქესთა კერძოობის[63] მოხსნით, რომელიც სქესთა კავშირის პროცესში ხდება, ცხოველი გვარის წარმოქმნამდე[64] ვერ მიდის. ის, რასაც ეს პროცესი წარმოშობს, ისევ და ისევ ერთეულია; ასე რომ ბუნება ახლაც კი, თავის სასრულობაზე ამაღლების მწვერვალზე რომ იმყოფება, ისევ და ისევ სასრულობაში ვარდება და, ამგვარად, მუდმივ წრებრუნვას წარმოადგენს. ვერც ერთეულობისა და გვარის წინააღმდეგობის მიერ აუცილებლობით გამოწვეული კვდომა წარმოშობს, — რამდენადაც იგი ერთეულობის მხოლოდ პირწმინდა გამანადგურებელი უარყოფაა, რომელიც თვითონვე ერთეულობის ფორმაში ვლინდება, და არა ერთეულობის მოხსნა, რომელიც მას (ამ ერთეულობას) შეინახავდა — თავისთავად-და-თავისთვისმყოფ ზოგადობას ანუ თავისთავად-და-თავისთვის ზოგად ერთეულობას, სუბიექტურობას, რომელსაც საგნად თავისთავი ექნება. ამგვარად, იმ უგანსრულებულეს ფორმაშიც კი, რომლამდისაც ბუნება მაღლდება — ცხოველურ სიცოცხლეში, — ცნება ვერ აღწევს თავისი **სულებრი** არსების ტოლძალ ნამდვილობას, თავისი აქარსობის[66] გარეგანობისა და ერთეულობის სრულ დაძლევას. ეს გონშილა ხდება, რომელიც სწორედ ამ მასში მომხდარი დაძლევით განასხვავებს თავისთავს ბუნებისაგან, ისე რომ ეს განსხვავების აქტი[67] არ წარმოადგენს მხოლოდ გონის არსებაზე გარეგანი რეფლექსიის აქტს.

გარეგანობის ეს მოხსნა, რომელიც გონის ცნებაში შედის, სწორედ ისაა, რასაც ჩვენ გონის იდეალურობა ვუწოდეთ. გონის ყველა მოქმედებები[68] სხვა არაფერია, თუ არ გარეგანობის შინაგანობასთან[69] უკუმოყვანის სხვადასხვა გზები — შინაგანობასთან, რომელიც თვითონ გონია, — და მხოლოდ ამ უკუმოყვანის, გარეგანობის ამ გაიდეალურების ანუ ასიმილაციის წყალობით ხდება იგი გონად და არის იგი გონი. თუ უფრო ჩავუკვირდებით გონს, მისი უპირველესი და უმარტივესი განსაზღვრება ის აღმოჩნდება, რომ იგი არის **„მე“**. **„მე“** სავსებით მარტივი, ზოგადი რამ არის. მართალია, როცა ვამბობთ „მე“, მხედველობაში გვყავს ერთეული, მაგრამ, ვინაიდან ყოველი ჩვენგანი მეა, ამით მხოლოდ სავსებით ზოგად რასმე გამოვთქვამთ. **მე**-ს ზოგადობა იმას იწვევს, რომ მას ყოველივესაგან — თვით თავისი სიცოცხლისაგანაც კი — აბსტრაჰირება ძალუძს. მაგრამ გონი მხოლოდ ის სინათლისებრი აბსტრაქტულად მარტივი რამ როდია, რადაც იგი წარმოგვიდგა მის ზემოთ მოცემულ დახასიათებაში, როცა საუბარი გვქონდა სულის სიმარტივეზე სხეულის სირთულის (ნაწილთაგან შემდგარობის) საპირისპიროდ; გონი, პირიქით, თავისი სიმარტივის მიუხედავად, თავისთავში განსხვავებული რამ არის, რადგან **მე** თვით ადგენს თავისთავს თავისთავის საპირისპიროდ, თავისთავს საგნად იხდის და ამ განსხვავებულობიდან, რომელიც, მართალია, ჯერ აბსტრაქტულია, ჯერ კონკრეტული არაა, კვლავ თავისთავთან ერთიანობას უბრუნდება. **მე**-ს ეს თავისთავთან მობრუნებულობა[70] თავის განსხვავებულობაშიც კი ამ **მე**-ს უსასრულობა ანუ იდეალურობაა. მაგრამ ეს იდეალურობა თავისთავს ადასტურებს[71] მხოლოდ მე-ს მიმართებაში მისი მოპირისპირე უსასრულოდ მრავალსახა მატერიისადმი. მე რომ მატერიას სწვდება, მისი ზო-

[63] Besonderheit [64] Erzeugung [65] seelenhaft [66] Dasein [67] Unterscheidung [68] Tätigkeiten [69] Innerlichkeit [70] Beisichselbstsein [71] bewährt

გადობა ერთსა და იმავე დროს წამლავს და განანათლებს, ფერს უცვლის მატერიას, ეს უკანასკნელი კარგავს თავის გამოცალკევებულ, დამოუკიდებელ მდგმობას[72] და გონით ა ქ ა რ ს ო ბ ა ს[73] იძენს. ამგვარად, გონის წარმოდგენათა უსასრულო მრავალსახობას იმდენად ნაკლებ ძალუძს, იგი მის სიმარტივესა და თავისთავთანყოფნას მოსწყვიტოს და ვრცეულ დ ა ქ უ ც მ ა ც ე ბ უ ლ ო ბ ა შ ი[74] ჩანთქას, რომ, პირიქით, (გონის) მარტივი თვითობა, აუმღვრეველი და ანკარა, პირწმინდად მსჭვალავს ამ მრავალსახობას და არ აძლევს მას საშუალებას, დამოუკიდებელ მდგმოობას მიაღწიოს.

მაგრამ გონი იმით როდი კმაყოფილდება, რომ, ვითარცა სასრული გონი, თავისი წ ა რ მ ო მ დ გ ე ნ ი ქ მ ე დ ე ბ ი ს ძალით ნივთებს თავისი შიდაწიაღის სივრცეში გადაიტანს და ამგვარად მათ გარეგანობას წაართმევს (ისეთი წესით, რომელიც ჯერ კიდევ გარეგანია), არამედ, ვითარცა რელიგიური ცნობიერება, იგი არღვევს ნივთთა თითქოსდა აბსოლუტურ თავისთავადობას, რათა შეაღწიოს მათ შინაგანში და იმ ერთ, უსასრულო ღვთიურ ძალამდე მივიდეს, რომელიც იქ მოქმედებს და ყოველივეს აკავშირებს, ხოლო ვითარცა ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ი აზროვნება, იგი (გონი) ნივთთა ზემოხსენებულ გაიდეალურებას განასრულებს იმ განსაზღვრული წესის შემეცნებით, რომლითაც მარადი იდეა, — ყველა ამათი საერთო პრინციპი, — მათში სახიერდება. ამ წესის შემეცნებით გონის იდეალისტური ბუნება, რომელიც ჯერ კიდევ სასრულ გონშიც მოქმედებს, თავის განსრულებულ, უკონკრეტულეს სახეს[75] აღწევს, გონი თავისთავის სავსებით მწვდომი ნამდვილი იდეა და, ამით, აბსოლუტური გონი ხდება. იდეალურობას სასრულ გონშივე აქვს მნიშვნელობა თავის დასაბამში უკუმოქცეული მოძრაობისა, რომლითაც გონი თავისი განუსხვავებლობიდან, როგორც თავისი პირველი დადგენიდან[76], სხვასთან — ამ დადგენის უარყოფასთან მიდის და შემდეგ, უბრუნდება რა თავისთავს ამ უარყოფის უარყოფით, აბსოლუტურ უარყოფითობად, თავისთავის უსასრულო ჰოყოფად წარმოგვიდგება; მისი ამ ბუნების შესაბამისად, სასრული გონი უსდა განვიხილოთ ჯერ მის უშუალო კავშირში ბუნებასთან, შემდეგ მის დაპირისპირებაში ამ უკანასკნელისადმი და, დასასრულ, მის ერთიანობაში ბუნებასთან, რომელიც (ეს ერთიანობა) იმ დაპირისპირებას თავისთავში მოიცავს, როგორც მოხსნილს, და ამ მოხსნითაა გაშუალებული. ასე გ ა გ ე ბ უ ლ ი[77] სასრული გონი შეიმეცნება როგორც ტ ო ტ ა ლ ო ბ ა, როგორც იდეა და, სახელდობრ, როგორც თავისთავადმყოფი ნამდვილი იდეა, რომელიც ამ დაპირისპირებიდან თავისთავისადმი კვლავ თავისთავს უბრუნდება. მაგრამ სასრულ გონში ამ უკუმობრუნების მხოლოდ დასაწყისი ძევს, თავის განსრულებას იგი აბსოლუტურ გონშიღა აღწევს; რადგან მხოლოდ მასში ს წ ვ დ ე ბ ა იდეა თავისთავს — სწვდება არც მხოლოდ ცნების ანუ სუბიექტურობის ცალმხრივი ფორმით, არც მხოლოდ სინამდვილის ანუ ობიექტურობის ამდენადვე ცალმხრივი ფორმით, არამედ თავისი ურთიერთგანსხვავებული მომენტების სრულ ერთიანობაში, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავის აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაში.

რაც ზემოთ ითქვა გონის ბუნებაზე, იმის დამტკიცება მხოლოდ ფილოსო-

---

* ტერმინს «ფერისცვალება» ახალი აღთქმის გერმანულ ტექსტში შეესაბამება ტერმინ «Verklärung», რომელიც ეტიმოლოგიურად «განნათლებას», «ნათლად გახდომას» უდრის. (მთარგ შენ.).

[72] Bestehen [73] Dasein Außeinander [75] Gestalt [76] Position [77] aufgefaßt

ფიას ძალუძს და მხოლოდ ფილოსოფიის მიერაა დამტკიცებული, მას ჩვენი ჩვეულებრივი ცნობიერების მიერ დადასტურება არ სჭირდება. მაგრამ რამდენადაც ჩვენი არაფილოსოფიური აზროვნება თავის მხრივ გონის ზემოთ განვითარებული ცნების გაწარმოდგენადებას საჭიროებს, შეგვიძლია მკითხველს შევახსენოთ, რომ ქრისტიანულ თეოლოგიასაც ღმერთი ანუ ჭეშმარიტება ესმის როგორც გონი და მას განიხილავს არა როგორც უძრავს, ცარიელ *განურჩევლობაში*[78] მყოვარს, არამედ როგორც ისეთს, რომელიც აუცილებლობით შედის თავისთავისაგან-თავის-განსხვავების, სხვის დადგენის პროცესში და თავისთავს მხოლოდ ამ სხვის გზითა და მისი (ამ სხვის) მოხსნის გზით უბრუნდება — მოხსნისა, რომელშიც ეს სხვა შენახულია — და არა მისი უკუგდების გზით. როგორც ცნობილია, თეოლოგია ამ პროცესს წარმოდგენათა საშუალებით ასე გამოხატავს: მამა ღმერთი (ეს მარტივად ზოგადი თავისთავში მყოფი), თმობს რა თავის მარტოობას, ქმნის ბუნებას (თავისთავისთვის გარეგანს, თავის გარეთ მყოფს), წარმოშობს ძეს (თავის სხვა მე-ს), მაგრამ ამ სხვაში, თავისი უსასრულო სიყვარულის ძალით, იგი თავისთავს ჭვრეტს. მასში თავის მსგავსებას[79] სცნობს და მასში თავისთავთან ერთიანობას უბრუნდება. ეს ერთიანობა აბსტრაქტული, უშუალო კი აღარაა, არამედ კონკრეტული, განსხვავებულობით გაშუალებული ერთიანობაა — მამისა და ძისაგან გამომავალი სული წმიდაა, რომელიც მორწმუნეთა კრებულში თავის სრულ ნამდვილობასა და ჭეშმარიტობას აღწევს და რომლადაც უნდა შემეცნებულ იქნეს ღმერთი, თუ გვინდა მას მივწვდეთ მის აბსოლუტურ ჭეშმარიტობაში, როგორც თავისთავად-და-თავისთვისმყოფ ნამდვილ იდეას, — მივწვდეთ არა შიშველი ცნების, აბსტრაქტული თავისთავში-ყოფნის[80] ფორმით ან რაღაცა ერთეული, მისი ცნების ზოგადობისადმი არაშესაბამისი სინამდვილის ფორმით, რომელიც ამდენადვე არაჭეშმარიტია (როგორც პირველი), არამედ ისე, რომ მისი ცნება და მისი სინამდვილე სრულ ურთიერთშესაბამისობაში აღმოჩნდეს.

ეს რაც შეეხება ერთი მხრივ გარეგანი ბუნების და მეორე მხრივ საერთოდ გონის განსხვავებულ განსაზღვრებებს. ზემოდახასიათებული განსხვავების მითითებით ამავე დროს მინიშნებულია ის მიმართებაც, რომელშიც ბუნება და გონი იმყოფებიან ერთიმეორესთან. ვინაიდან ეს მიმართება ხშირად არასწორად ესმით, აქ ზედმეტი არ იქნება მისი განმარტება. ჩვენ ვთქვით, რომ გონი ბუნებისეული გარეგანობის უარმყოფელია, იგი ბუნებას იმსგავსებს[81] და მით აიდეალურებს მას. ამ გაიდეალურებას სასრულ გონში, რომელიც ბუნებას თავისთავს გარეთ არსებულად ადგენს, ცალმხრივი სახე აქვს, აქ ჩვენი ნების, ისევე როგორც ჩვენი აზროვნების ქმედებას გარეგანი მატერია უპირისპირდება, რომელიც გულგრილია იმ ცვლილების მიმართ, რასაც მასზე ვახდენთ, და გაიდეალურებას, რომელიც მას ამით წილად ჰხვდება, ექვემდებარება მხოლოდ როგორც ვნებული[82]. მსოფლიო ისტორიის წარმომქმნელ გონთან კი სხვა მიმართება გვაქვს. აქ როდიღა დგანან ერთ მხარეს საგნის მიმართ გარეგანი ქმედება, მეორე მხარეს კი ოდენ ვნებული საგანი, არამედ გონითი ქმედება მიმართულია თვით თავისთავში მოქმედ საგანზე — ისეთ საგანზე, რომელმაც თვითონ აიმაღლა თავისთავი იმამდე, რაც ამ ქმედებამ უნდა წარმოშვას, ასე რომ ქმედებასა და საგანში ერთი და იგივე *შინაარსი* ძევს. ასე, მაგალითად,

[78] Einerlichkeit [79] Ebenbild [80] Insichsein [81] assimiliert [82] leidend

იმ ხალხმა და დრომ, რომლებზედაც ალექსანდრესა და ცეზარის საქმიანობა
ზემოქმედებდა, როგორც თავის საგანზე, თვით აღჭურვეს თავისთავი იმ საქმის
უნარით, რომელიც ხსენებულ ინდივიდებს უნდა შეესრულებინათ. დრომ იმ-
დენადვე შეიქმნა ეს კაცები, რამდენადაც მათ შეიქმნეს დრო, ესენიც იმდენა-
დვე იყვნენ თავისი დროისა და თავისი ხალხის გონის იარაღები, რამდენადაც,
პირუკუ, ამ გმირების სამსახურში იდგა მათი ხალხი, როგორც მათ საქმეთა
აღსრულების იარაღი. ამ მიმართების მსგავსია მოფილოსოფოსე გონების მიმარ-
თებაც ბუნებისადმი. სახელდობრ, ფილოსოფიური აზროვნება შეიცნობს იმას,
რომ ბუნება მხოლოდ ჩვენ მიერ გაიდეალურებას როდი განიცდის; რომ მისი
(ბუნების) გათიშულობა მისთვის, მისი ცნებისათვის სრულებით გადაულახავი
რამ კი არ არის, არამედ მასში მცხოვრები მარადი იდეაა, ანუ, რაც იგივეა, მის
წიაღში მომუშავე თავისთავადმყოფი გონი თვით ახდენს მის გაიდეალურებას,
თვით მოხსნის გათიშულობას, ვინაიდან მისი ა ქ ა რ ს ო ბ ი ს[83] ეს ფორმა წინა-
აღმდეგობაშია მისი არსების შ ი ნ ა გ ა ნ ო ბ ა ს თ ა ნ[84]. ამგვარად, ფილოსოფი-
ას, გარკვეული ზომით, მხოლოდ ცქერა ჰმართებს, თუ როგორ მოხსნის თვით
ბუნება თავის გარეგანობას, თუ როგორ შემოჰყავს მას ის, რაც თავისთავის
მიმართ გარეგანია, კვლავ იდეის ცენტრში ანუ ამ ცენტრს როგორ გამოაჩენს
გარეგანობაში, თუ როგორ გამოათავისუფლებს იგი მასში დამალულ ცნებას
გარეგანობისაგან და მით გარეგან აუცილებლობას სძლევს. ეს გადასვლა აუცი-
ლებლობიდან თავისუფლებაზე არაა მარტივი, არამედ საფეხურებრივია და
მრავალი მომენტის შემცველი, რომელთა წარმოჩენაც ნატურფილოსოფიის
შინაარსს შეადგენს. გარეგანის მოხსნის ამ უმაღლეს საფეხურზე — შეგრძნე-
ბაში — ბუნებაში დატყვევებული თავისთავად-მყოფი გონი მიაღწევს თავის-
თვის-ყოფნის დასაწყისს და ამით — თავისუფლების დასაწყისსაც. ეს ჯერ კი-
დევ ერთეულობისა და გარეგანობის ფორმით, — მაშასადამე, აგრეთვე არათა-
ვისუფლების ფორმით, — დამძიმებული თავისთვის-ყოფნა მიასწრაფებს[85] ბუ-
ნებას საკუთარ თავს მიღმა, გონისკენ, როგორც ასეთისკენ, ანუ აზროვნების
ძალით ზოგადობის ფორმაში თავისთვის-მყოფი, ნამდვილად თავისუფალი გო-
ნისკენ.

მაგრამ ზემოთ მოცემული ანალიზიდან უკვე ჩანს, რომ გონის წ ა რ მ ო-
დ გ ო მ ა ს[86] ბუნებიდან იმგვარად ვერ გავიზიარებთ, თითქოს ბუნება აბსოლუ-
ტურად უშუალო, პირველი, პირველადად დ ა მ დ გ ე ნ ი[87] იყოს, გონი კი, პი-
რიქით, მხოლოდ მისგან დადგენილი. უფრო, პირიქით, ბუნებაა გონის მიერ
დადგენილი, გონი კი — აბსოლუტურად პირველი. თავისთავად-და-თა-
ვისთვის-მყოფი გონი არაა ოდენ ბუნების შედეგი, არამედ ჭეშმარიტად
თავისთავის შედეგია: იგი თვით წარმოშობს თავისთავს წანამძღვრები-
დან, რომელსაც იქმნის ლოგიკური იდეიდან და გარეგანი ბუნებიდან,
და როგორც ერთის, ისე მეორის ჭეშმარიტებას წარმოადგენს; სხვა სიტყ-
ვებით რომ ვთქვათ, იგი ოდენ თავისთავში მყოფი და ოდენ თავისთავს
გარეთ მყოფი გონის ჭეშმარიტი ს ა ხ ე ა[88]. იმ მოჩვენებითობას, თითქოს გო-
ნი სხვით იყოს გაშუალებული, თვით გონი მოხსნის, რადგან მას (გონს), ასე
ვთქვათ, სუვერენული უმადურობა შესწევს, ის, რისგან გაშუალებულადაც

[83] Dasein [84] Innerlichkeit [85] forttreiben [86] Hervorgehen [87] Setzende [88] Gestalt

ჩანს, მოხსნას, გააშუალოს[89], ჩამოიყვანოს მხოლოდ მისით (გონით) არსებულის მდგომარეობამდე და ამგვარად თავისთავი სავსებით დამოუკიდებელი გახადოს.

თქმულში უკვე ნაგულისხმევია ისიც, რომ ბუნების გადასვლა გონში სულ სხვა რამეში გადასვლა კი არაა, არამედ მხოლოდ ბუნებაში მყოფი — თავის თავს გარეთ მყოფი — გონის თავისთავთან მობრუნებაა. მაგრამ ეს გადასვლა არც გონისა და ბუნების განსაზღვრულ განსხვავებულობას მოხსნის, რადგან გონი ბუნებრივი წესით არ აღმოცენდება ბუნებიდან. თუ 222-ე პარაგრაფში ნათქვამი იყო, ოდენ უშუალო ერთეული სიცოცხლის კვდომა გონის წარმოდგომაა, ეს წარმოდგომა უნდა გავიგოთ არა როგორც ხორციელი, არამედ როგორც გონითი, არა როგორც ბუნებრივი აღმოცენება, არამედ როგორც ცნების განვითარება — ცნებისა, რომელიც მოხსნის ერთი მხრივ გვარის ცალმხრივობას, რაკიღა ეს უკანასკნელი (გვარი) ადეკვატურ განმდევილებამდე ვერ მისულა, არამედ კვდომის აქტში, უფრო, ნეგატიურ ძალად წარმოგვიდგება ერთეული ცოცხლის ნამდვილობის მიმართ, მეორე მხრივ კი მის საპირისპირო, ერთეულობაზე მიჯაჭვული ცხოველურ არსებობის ცალმხრივობას. იგი მოხსნის მათ თავისთავად და თავისთვის ზოგად ერთეულობაში ანუ, რაც იგივეა, რაღაც ზოგადი წესით თავისთვის-მყოფ ზოგადში, — რაც სხვა არა არის რა, თუ არ გონი.

ბუნება, როგორც ასეთი, თავის ამ თ ვ ი თ გ ა შ ი ნ ა გ ა ნ ე ბ ა შ ი[90] ვერ მიდის თავისთვის-ყოფნამდე, თავისთავის ცნობიერებამდე. ამ გაშინაგანების უმაღლესი ფორმა — ცხოველი — მხოლოდ უგონო დიალექტიკაა გადასვლისა ერთი ერთეული, მთელი მისი სულის შემამკრები შეგრძნებიდან მეორე, აგრეთვე მასში განუყოფლად გაბატონებულ ერთეულ შეგრძნებაზე. მხოლოდ ადამიანი მაღლდება შეგრძნების ერთეულობიდან აზრის ზოგადობამდე, თავისთავის ცოდნამდე, თავისი სუბიექტურობის, თავისი მე-ს წვდომამდე. ერთი სიტყვით, მხოლოდ ადამიანია მოაზროვნე გონი და ამით (მხოლოდ ამით) განსხვავდება იგი ბუნებისაგან არსებითად. ის, რაც ეკუთვნის ბუნებას, როგორც ასეთს, ამ გონს უკან აქვს მოტოვებული. მართალია, იგი ბუნების მთელ შ ი ნ ა ა რ ს ს[91] თავისთავში მოიცავს, მაგრამ ბუნებისეული განსაზღვრულობები გონში სულ სხვა წესით არიან, ვიდრე გარეგან ბუნებაში.

§ 382

ამიტომაც ფორმალური მხრივ გონის არსებას წარმოადგენს თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა, აბსოლუტური ნეგატიურობა ცნების, როგორც თავისთავთან იგივეობის, მიმართ. ამ ფორმალური განსაზღვრების მიხედვით, გონს ძალუძს აბსტრაჰირება ყოველივე გარეგანისაგან და თავისი გარეგანობისაგან, თვით თავისი აქარსობისაგანაც კი. მას ძალუძს აიტანოს თავისი ინდივიდუალური უშუალობის უარყოფა, ეს უსასრულო ტკივილი[92] — სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ძალუძს ამ უარყოფითობაში თავისთვის ჰოოყოფითად შენარჩუნება და თავისთავის იდენტურად ყოფნა. ეს შესაძლებლობა არის მისი აბსტრაქტული, თავისთვის-მყოფი ზოგადობა თავისთავში.

---

[89] mediatisieren [90] Selbstverinnerlichung [91] Gehalt [92] Schmerz

დამატება: გონის სუბსტანცია არის თავისუფლება, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ — სხვისგან დამოუკიდებლობა, თავისთავთან მიმართებაში ყოფნა. გონი არის თავისთვის-მყოფი, საგნად თავისთავის მქონე განამდვილებული ცნება. ცნებისა და ობიექტურობის ამ ერთიანობაში, რასაც ადგილი აქვს გონში, მდგომარეობს ერთსა და იმავე დროს მისი ჭეშმარიტობაც და მისი თავისუფლებაც. ჭეშმარიტება გონს, როგორც ჯერ კიდევ ქრისტემ თქვა, თავისუფალს ხდის. თავისუფლება მას ჭეშმარიტს ხდის. მაგრამ გონის თავისუფლება მხოლოდ სხვის გარეთ მოპოვებული დამოუკიდებლობა კი არაა ამ სხვისაგან, არამედ სხვისაგან თვით ამ სხვაშივე მოპოვებული დამოუკიდებლობაა, იგი სხვისგან გაქცევით კი არ ხორციელდება, არამედ სხვისი დაძლევით. გონს ძალუძს, გამოვიდეს თავისი აბსტრაქტული თავისთვის-მყოფი ზოგადობიდან, თავისი მარტივი მიმართებიდან თავისთავისადმი, თავისთავში არსებულად დაადგინოს რაღაც განსაზღვრული ნამდვილი განსხვავებულობა, რაღაცა სხვა, ვიდრე მარტივი მე-ა, მაშასადამე — რაღაცა ნეგატიური; და ეს სხვასთან მიმართება გონისთვის არა მარტო შესაძლებელია, არამედ აუცილებელიც, რადგან მხოლოდ ამ სხვითა და ამ სხვის მოხსნით აღწევს იგი იმას, რომ თავი დაადასტუროს[93] იმად და, მართლაც, ის იყოს, რაც თავისი ცნების მიხედვით უნდა იყოს — სახელდობრ, გარეგანის იდეალურობა, თავისი სხვადყოფნიდან თავისთავში უკუმომსვლელი იდეა, ანუ, უფრო აბსტრაქტულად რომ ვთქვათ, თავისთავის განმასხვავებელი და თავის ამ განსხვავებულობაში თავისთავთან-და-თავისთვის-მყოფი ზოგადი. ამგვარად, სხვა, ნეგატიურობა, წინააღმდეგობა, გაორება გონის ბუნებაში შედის. ამ გაორებაში ძევს ტკივილის შესაძლებლობა. ამდენად, ტკივილი გარედან კი არაა მოსული გონთან, როგორც ეს წარმოუდგენიათ, როცა კითხვას სვამენ, თუ როგორ მოვიდა ტანჯვა ამ ქვეყნად. ასევე, გონთან გარედან არ მოდის ბ ო რ ო ტ ე ბ ა ც, — თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი უსასრულო გონის ნეგატიური მომენტი[94]. პირიქით: ეს უკანასკნელი (ბოროტება) სხვა არა არის რა, თუ არ თავის თავისი ერთეულობის მწვერვალზე დამყენებელი გონი. ამიტომ თვით ამ თავის უმწვერვალეს გაორებაში, ამ მოწყვეტაში თავისი თავისთვის-მყოფი ზნეობრივი ბუნების ფესვისაგან, ამ უსრულეს წინააღმდეგობაში თავისთავთან გონი მაინც თავისთავის იგივეობრივი და, ამგვარად, თავისუფალი რჩება. ის, რაც გარეგან ბუნებას ეკუთვნის, წინააღმდეგობისაგან იღუპება; მაგალითად, ოქროსთვის რომ სხვა რამ კუთრი წონა მიგვეცა, ვიდრე ისაა, რაც მას აქვს, იგი, როგორც ოქრო, დაიღუპებოდა; მაგრამ გონს შესწევს ძალა, თავი შეინარჩუნოს[95] წინააღმდეგობაში, მაშასადამე, ტანჯვაშიც (როგორც ბოროტების, ისე სნეულობის გამო). ამიტომ ჩვეულებრივი ლოგიკა ცდება, როცა ჰგონია, რომ გონი სავსებით გამორიცხავს წინააღმდეგობას თავისთავთან. პირიქით, ყოველივე ცნობიერება შეიცავს ერთიანობასაც და გაყოფილობასაც, მაშასადამე, წინააღმდეგობასაც. ასე, მაგალითად, სახლის წარმოდგენა სავსებით საწინააღმდეგოა ჩემი მ ე-სი და მაინც ეს უკანასკნელი მას იტანს. მაგრამ წინააღმდეგობას გონი იმიტომ იტანს, რომ მას არა აქვს ისეთი განსაზღვრულობა თავის შიგნით, რომელსაც იგი თავისსავე დადგენილად არ იცნობდეს; მაშასადამე, ისეთად არ იცნობდეს, რომლის კვლავ მოხსნაც მას ძალუძს. ეს ძალაუფლება ყოველივე მასში მოცემული[96] შინაარსის მიმართ წა-

[93] bewähren [94] Das Negative [95] sich erhalten [96] vorhanden

რმოადგენს გონის თავისუფლების საფუძველს. მაგრამ თავის უშუალობაში გონი თავისუფალია მხოლოდ თავისთავად, ცნების ანუ შესაძლებლობის მხრივ, მაგრამ არა სინამდვილის მხრივ; ამგვარად, ნამდვილი თავისუფლება უშუალოდ გონში მყოფი რამ კი არაა, არამედ მისი ქმედების მიერ წარმოსაქმნელი რამ. ასეთად — თავისი თავისუფლების წარმომქმნელად — უნდა იქნეს გონი განხილული მეცნიერებაში. გონის ცნების მთელი განვითარება წარმოადგენს მხოლოდ გონის მიერ თავისთავის განთავისუფლებას მისი აქარსობის ყველა იმ ფორმისაგან, რომლებიც მისი ცნების შესაბამისნი არ არიან. ეს განთავისუფლება იმის წყალობით ხდება შესაძლებელი, რომ ხსენებული ფორმები გონის ცნებისადმი სავსებით შესაბამის სინამდვილედ გარდაისახებიან.

§ 383

ეს ზოგადობა (გონის) *აქარსობაცაა*[97]. ვითარცა თავისთვისმყოფი, ზოგადი თავისთავის გამომაკერძოებელია[98] და ამაში იგი თავისთავთან იგივეობას წარმოადგენს. ამგვარად, გონის გარკვეულობას *მანიფესტაცია* წარმოადგენს. იგი (გონი) არაა რაღაც ისეთი გარკვეულობა ან შინაარსი, რომლის გარეთ გამოხატვა[99] ან გარეგანობა[100] მხოლოდ მისგან განსხვავებული რაღაც ფორმა იქნებოდა. ასე რომ, იგი (გონი) კი არ გააცხადებს *რაღაცას*, არამედ მისი გარკვეულობა და შინაარსი თვით ეს გაცხადებაა. ამიტომ მისი შესაძლებლობა უშუალოდაა უსასრული, აბსოლუტური *ნამდვილობა*.

დამატება: ზემოთ განმასხვავებლობა — გონის ის გარკვეულობა, რომელიც თავის შიგნით განსხვავებულობის დადგენაში მდგომარეობს, — მის *იდეალურობაში*, იდეის სხვადყოფნის მოხსნაში მოვათავსეთ. ამიტომ თუ ამის წინა 383-ე პარაგრაფში „მანიფესტაციას“ მივუთითებთ, როგორც გონის გარკვეულობას, ეს მისი ახალი, მეორე გარკვეულობა კი არაა, არამედ მხოლოდ ზემოთ განხილულის გაშლაა. რადგან ლოგიკური იდეა ანუ თავისთავად-მყოფი გონი მის სხვადყოფნის მოხსნით თავისთვის-მყოფი ანუ თავისთვის ცხადი გონი ხდება. ამგვარად, თავისთვის-მყოფი გონი ანუ გონი, როგორც ასეთი — თავისთავისთვის უცნობი, მხოლოდ ჩვენთვის ცხადი[101], ბუნების გათიშულობაში გაღვრილი, თავისთავად-მყოფი გონისაგან განსხვავებით, — მხოლოდ სხვისთვის თავის გამცხადებელი გონი კი არაა, არამედ თავისთავისთვის თავის გამცხადებელიც, რაც იმის თქმას უდრის, რომ იგი თავისი ამ გაცხადების აღმსრულებელია თავისსავე საკუთარ სტიქიაში და არა სხვის მასალაში. ეს განსაზღვრება მოუდის გონს, როგორც ასეთს. ამგვარად, იგი ამ უკანასკნელის (გონის) მიმართ ძალაშია არა მარტო იმდენად, რამდენადაც ეს უკანასკნელი, უბრალოდ, თავისთავთან მიმართებაშია, საგნად თავისთავის მქონე მე-ა, არამედ იმდენადაც, რამდენადაც იგი (ეს გონი) გამოდის თავისი აბსტრაქტული, თავისთვის-მყოფი ზოგადობიდან და თავისთავში ადგენს გარკვეულ განსხვავებულობას, სხვას, ვიდრე თვით იგია; რადგან გონი არ კარგავს თავისთავს ამ სხვაში, პირიქით, თავისთავს ინახავს და ანამდვილებს ამ სხვაში, მასში ამოტვიფრავს თავის შინაგანს[102], სხვას თავის შესატყვის აქარსად[103] ხდის — მაშასადამე, სხვის ამ მოხსნით, განსაზღვრული ნამდვილი განსხვავებულობის მო-

[97] Dasein [98] besondernd [99] Auβerung [100] Äuβerlichkeit [101] offenbar [102] Inneres [103] Dasein

ხსნით კონკრეტულ თავისთვის-ყოფნას, განსაზღვრულ თავისთვის-სიცხადეს[104] აღწევს. ამგვარად, გონი სხვაში აცხადებს მხოლოდ თავისთავს, თავის საკუთარ ბუნებას. მაგრამ ეს უკანასკნელი თვითგაცხადებაში მდგომარეობს. ამიტომ თავისთავის გაცხადება თვითაა გონის შინაარსი და არა ფორმა, რომელიც ამ შინაარსს გარეგნულად შეემატებოდა; მაშასადამე, თავისი გაცხადებით გონი თავისი ფორმისაგან განსხვავებულ შინაარსს კი არ აცხადებს, არამედ თავის საკუთარ, გონის მთელი შინაარსის გამომხატველ ფორმას, სახელდობრ, თავის თვითგაცხადებას. ამგვარად, ფორმა და შინაარსი გონში ერთიმეორის იგივეობრივნი არიან. მართალია, ჩვეულებრივ, გაცხადება ცარიელ ფორმად წარმოუდგენიათ ხოლმე, რომელსაც გარედან შინაარსიც უნდა დაემატოს, და, ამასთან, შინაარსად გულისხმობენ ხოლმე რაღაცას თავისთავში-მყოფს, თავისთავის-თავისთავში-მპყრობელს[105], ფორმად კი, პირიქით, შინაარსის სხვასთან დაკავშირების გარეგან წესს; მაგრამ სპეკულატურ ლოგიკაში მტკიცდება, რომ სინამდვილეში შინაარსი ოდენ თავისთავში-მყოფი რამ კი არაა, არამედ ისეთი რამ, რაც თავისით შედის მიმართებაში სხვასთან, ისევე როგორც ფორმა, სინამდვილეში, გაგებულ უნდა იქნეს არა როგორც ოდენ არადამოუკიდებელი, შინაარსის მიმართ გარეგანი რამ, არამედ, პირუკუ, როგორც ის, რაც შინაარსს შინაარსად, თავისთავში-მყოფად, სხვისგან განსხვავებულად ხდის. ამგვარად, ჭეშმარიტი შინაარსი თავისთავშივე შეიცავს ფორმას და ჭეშმარიტი ფორმა თავისივე შინაარსია. მაგრამ გონი სწორედ ასე უნდა შევიმეცნოთ — როგორც ეს ჭეშმარიტი შინაარსი და როგორც ეს ჭეშმარიტი ფორმა.

იმისთვის, რომ ეს გონში მოცემული[106] ერთიანობა ფორმისა და შინაარსისა, გაცხადებისა და გაცხადებულისა წარმოდგენისათვის თვალსაჩინო გავხადოთ, შეგვიძლია ქრისტიანული რელიგიის მოძღვრება გავიხსენოთ. ქრისტიანობა ამბობს, რომ ღმერთმა თავისთავი თავისი მხოლოდშობილი ძის, ქრისტეს მიერ გამოაცხადა. ამ დებულებას წარმოდგენა პირველმიდგომით[107] იმგვარად იგებს, თითქოს ქრისტე აქ გამოცხადების მხოლოდ ორგანო იყოს, თითქოს ამ წესით გაცხადებული სხვა იყოს, ვიდრე გამცხადებელი. მაგრამ სინამდვილეში ამ დებულებას, პირიქით, ის აზრი აქვს, რომ ღმერთმა გამოაცხადა, რომ მისი ბუნება ძის ყოლაში მდგომარეობს; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ — იმაში, რომ თავისთავში განსხვავებულობა წარმოშვას, თავი გაისასრულოს, მაგრამ თავის ამ განსხვავებულობაში თავისთავსა ზედა ეგოს („თავისთავთანვე დარჩეს“), ძეში თვით თავისთავს ჭვრეტდეს და თავისთავი განაცხადოს ძესთან ამ ერთობის გზით, ამ სხვაში თავისთვის-ყოფნის გზით აბსოლუტური გონი იყოს; ასე რომ ძე მხოლოდ გამოცხადების ორგანო კი არაა, არამედ ამ გამოცხადების თვით შინაარსია.

სწორედ ისევე, როგორც ფორმისა და შინაარსის ერთიანობას წარმოადგენს, გონი შესაძლებლობისა და სინამდვილის ერთიანობაცაა. შესაძლებელში ჩვენ ვგულისხმობთ იმას, რაც ჯერ მხოლოდ შინაგანია, გაგარევებამდე[108], გაცხადებამდე ვერ მისულა. მაგრამ ზემოთ დავინახეთ, რომ გონი, როგორც ასეთი, არის მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი აცხადებს თავისთავს. მაშასადამე, ნამდვილობა, რომელიც სწორედ მის გაცხადებაში მდგომარეობს, მის

[104] offenbarwerden [105] Sich-in-sich-haltendes [106] vorhandene [107] Zunächst [108] Äußerung

ცნებაში შედის. მართალია, სასრულ გონში გონის ცნება ჯერ ვერ აღწევს თავის აბსოლუტურ განამდვილებას, მაგრამ აბსოლუტური გონი გონის სინამდვილისა და ცნების, ანუ შესაძლებლობის, აბსოლუტური ერთიანობაა.

§ 384

თუ გაცხადების პროცესი[109], რომელიც, როგორც **აბსტრაქტული** იდეის გაცხადება, უშუალო გადასვლაა, ბუნების ქმნადობაა, იგივე პროცესი, როგორც თავისუფალი გონის გაცხადება, ბუნების, როგორც მისი (გონის) სამყაროს, დადგენაა; ისეთი დადგენაა, რომელიც, ვითარცა რეფლექსია, ამავე დროს სამყაროს, როგორც თავისთავადი ბუნების, წანამძღვრად აღებაა[110]. გონის ცნებაში გაცხადება ამასთანავე არის სამყაროს, როგორც გონის ყოფიერების, შექმნა, რომელშიც (ამ ყოფიერებაში) გონი თავისთავს თავისი თავისუფლების ჰოყოფასა და ჭეშმარიტობას ანიჭებს.

შენიშვნა: აბსოლუტური არის გონი. ესაა აბსოლუტურის უმაღლესი განსაზღვრება. შეიძლება ითქვას, რომ ამ განსაზღვრების პოვნა და მისი საზრისისა და შინაარსის მიწვდომა ყოველივე განათლებისა და ყოველივე ფილოსოფიის აბსოლუტური ტენდენცია იყო, ამ პუნქტისაკენ მიისწრაფოდა ყოველი რელიგია და მეცნიერება; მხოლოდ ამ სწრაფვიდან ამოსვლითაა შესაძლებელი მსოფლიო ისტორიის გაგება.

გონის აღმნიშვნელ სიტყვას და გონის წარმოდგენას ადამიანმა ადრე მიაგნო და ქრისტიანული რელიგიის შინაარსი ისაა, რომ იგი ლამობს, შეგვამეცნებინოს ღმერთი როგორც გონი. რაც აქ, რელიგიაში, წარმოდგენას ეძლევა[111] და რაც, თავისთავად აღებული, არსებაა, იმის მისს საკუთარ სტიქიაში — ცნებაში — წვდომა ფილოსოფიის ამოცანას შეადგენს. და ეს ამოცანა მანამდე ვერაა გადაჭრილი ჭეშმარიტად და იმანენტურად, სანამ ცნება და თავისუფლება ფილოსოფიის საგანი და მისი სული არ გამხდარან.

დამატება: თვითგაცხადება ისეთი განსაზღვრებაა, რომელიც მოუდის გონს საერთოდ. მაგრამ ამ თვითგაცხადებას სამი სხვადასხვა ფორმა აქვს. პირველი წესი თავისთავად მყოფი გონის ანუ ლოგიკური იდეის თვითგაცხადებისა იმაში მდგომარეობს, რომ იდეა გარეგანი და განერთეულებული[112] აქარსობის უშუალობაში გადადის. ეს გადასვლა[113] ბუნების ქმნადობაა. ბუნებაც დადგენილი რამ არის; მაგრამ მის დადგენილობას უშუალობის ფორმა აქვს, იდეისგარე ყოფიერების ფორმა. ეს ფორმა წინააღმდეგობაშია თავისთავის დამდგენი, თავისი წანამძღვრებიდან თავისთავის თავისით წარმომქმნელი იდეის შინაგანობასთან[114]. ამიტომ იდეა, ანუ ბუნებაში მთვლემარე თავისთავადმყოფი გონი, მოხსნის ბუნებისეულ გარეგანობას, განერთეულებულობას და უშუალობას, იგი თავისთვის იქმნის თავისი შინაგანობისა და ზოგადობის შესატყვის აქარსობას და ამით იქმნება თავისთავის მარეფლექტირებელ, თავისთვისმყოფ, თვითცნობიერ, მღვიძარე გონად ანუ გონად, როგორც ასეთად.

ამით უკვე მოცემულია გონის გაცხადების მეორე ფორმა. ამ საფეხურზე გონი, რომელიც აღარაა ბუნებისეულ გათიშულობაში გაღვრილი, თავისთავს, როგორც თავისთვის-მყოფს, თავისთვის ცხადს, უპირისპირებს

[109] das Offenbaren [110] Voraussetzen [111] gegeben [112] vereinzelt [113] Umschlagen [114] Innerlichkeit

ცნობიერების არმქონე ბუნებას, რომელიც მას (გონს) იმდენადვე ბურავს და ფარავს, რამდენადაც აცხადებს, და ბუნებას საგნად იხდის. იგი ბუნებაზე რეფლექსიას ახდენს, ბუნების გარეგანობა კვლავ თავის შინაგანობაში შემოჰყავს, აიდეალებს ბუნებას და ამგვარად თავის საგანში თავისთვის-მყოფად იქმნება. მაგრამ გონის ეს პირველი თავისთვის-ყოფნა თვითონვე ჯერ უშუალოა, აბსტრაქტულია, არააბსოლუტურია. იგი ვერ მოხსნის აბსოლუტურად გონის თავისთავს გარეთ ყოფნას. გაღვიძების პროცესში მყოფი გონი აქ ჯერ კიდევ ვერ შეიცნობს თავის ერთობას ბუნებაში დამალულსა და თავისთავად-მყოფ გონთან, ამიტომ იგი ბუნებასთან გარეგან მიმართებაში დგას, არ ვლინდება როგორც ყოველივე ყოველივეში[115], არამედ ვლინდება მხოლოდ როგორც მიმართების ერთი მხარე. იგი, მართალია, თავის მიმართებაში სხვისადმი თავისთავში რეფლექტირებულია და, ამდენად, თვითცნობიერებაა, მაგრამ ცნობიერებისა და თვითცნობიერების ერთიანობა მასში ჯერ იმდენად გარეგნულია, ცარიელია, ზერელეა, რომ თვითცნობიერება და ცნობიერება ამასთანავე გათიშულნიც არიან და გონი, თავისთავთან-ყოფნისდა მიუხედავად, ამასთანავე არცაა თავისთავთან, არამედ სხვასთანაა და მისი ერთიანობა სხვაში მოქმედ თავისთავად-მყოფ გონთან ჯერ მისთვის-მყოფად არ ქცეულა. აქ გონი ადგენს ბუნებას, როგორც თავისში სარეფლექტირებელს, როგორც თავის სამყაროს; ბუნებას ართმევს თავის (გონის) მიმართ სხვის ფორმას და ამ თავის მოპირისპირე სხვას თავის დადგენილად ხდის. მაგრამ, ამასთანავე, ეს სხვა მისგან დამოუკიდებელ რამედ რჩება, უშუალოდ სახეზე მყოფ[116] რამედ, გონის მიერ არა დადგენილ[117], არამედ მხოლოდ წანამძღვრად მიღებულ[118] რამედ. მაშასადამე, ისეთ რამედ, რისი დადგენაც მარეფლექტირებელ აზროვნებას წინ უსწრებს. ამიტომ გონის მიერ ბუნების დადგენილობა ამ ეტაპზე ჯერ კიდევ აბსოლუტური არაა, არამედ მისი დადგენა მხოლოდ მარეფლექტირებელ ცნობიერებაშია მომხდარი; ამიტომ ბუნება არ გაიგება აქ როგორც მხოლოდ უსასრულო გონის გამოისობით მყოფი[119], როგორც მისი ქმნილება. აქედან გამომდინარეობს, რომ გონს აქ ჯერ კიდევ აქვს ზღუდე[120] ბუნების სახით და სწორედ ამ ზღუდის გამოისობითაა იგი სასრული გონი.

მაგრამ ამ ზღუდეს მოხსნის აბსოლუტური ცოდნა, რომელიც გონის გაცხადების მ ე ს ა მ ე და უმაღლესი ფორმაა. ამ საფეხურზე ქრება, ერთი მხრივ, თავისთავადი[121] ბუნების ანუ გათიშულობაში გაღვრილი გონის და, მეორე მხრივ, თავისთვის-მყოფად გახდომადაწყებული, მაგრამ ამ უკანასკნელთან (ბუნებაში გაღვრილ გონთან) თავისი ერთობის ჯერ ვერშემცნობი გონის დუალიზმი. აბსოლუტური გონი სწვდება თავისთავს, როგორც არსის თავისით დამდგენს, როგორც თავისი სხვის — ბუნების და სასრული გონის — თავისით წარმომშობს, ასე რომ ეს სხვა კარგავს მის მიმართ ყოველივე თავისთავადობის ნიშანწყალს, სრულებით წყვეტს მისთვის ზღუდედ ყოფნას და მხოლოდ იმ საშუალებად გვევლინება, რომლითაც გონი აბსოლუტურ თავისთვის-ყოფნას, თავისი ცნებისა და სინამდვილის აბსოლუტურ ერთიანობას აღწევს.

აბსოლუტის უმაღლესი განსაზღვრება ისაა, რომ იგი არის არა ოდენ გონი საერთოდ, არამედ თავისთავისთვის აბსოლუტურად გაცხადებული, თვით-

[115] alles in allem [116] Vorhandenes [117] Gesetztes [118] Vorausgesetztes [119] bestehend
[120] Schranke [121] selbständig

ცნობიერი, უსასრულოდ შემოქმედი გონი, რომელსაც წეღან გონის გაცხადების მესამე საფეხური ვუწოდეთ. ისევე, როგორც მეცნიერების აგებისას გონის გაცხადების ზემოთ დახასიათებული არასრულყოფილი ფორმებიდან მისი უმაღლესი ფორმისაკენ მივდივართ, მსოფლიო ისტორიაც გვიჩვენებს მარადიულის გაგებათა მთელს რიგს, რომლის ბოლოშიღა წარმოჩნდება აბსოლუტური გონის ცნება. აღმოსავლური რელიგიები, მათ შორის ებრაელებისაც, ღვთისა და გონის აბსტრაქტულ ცნებასთან ჩერდებიან და განმანათლებლობაც კი ამასვე სჩადის, მხოლოდ მამა ღმერთს რომ სცნობს, რადგან მამა ღმერთი, თავისთავად განხილული, არის თავისში ჩაკეტილი და აბსტრაქტული, მაშასადამე, ჯერ არა გონითი, არა ჭეშმარიტი ღმერთი. ბერძნულ რელიგიაში, მართალია, ღმერთმა დაიწყო გაცხადება გარკვეული წესით: ბერძნების ღმერთთა გამოსახვას კანონად ჰქონდა მშვენიერება, გონითამდე ამაღლებული[122] ბუნება. მშვენიერი აქ აბსტრაქტულ-იდეალურად აღარ რჩება, არამედ თავის იდეალურობაში იგი სავსებით განსაზღვრულია, ინდივიდუალიზირებულია. მაგრამ ეს ბერძენი ღმერთები მაინც, პირველ ყოვლისა, გრძნობადი ჭვრეტისათვის არიან განკუთვნილნი ან, ბევრი-ბევრი, წარმოდგენისათვის; ისინი ჯერ აზრის მიერ წვდომილნი არ არიან. მაგრამ გრძნობად სტიქიას გონის მთელი ყოვლადობის[123] გამოსახვა-წარმოდგინება[124] ძალუძს მხოლოდ როგორც გათიშულისა[125], როგორც ინდივიდუალური გონითი ფიგურების[126] წრისა; ამიტომ ის ერთიანობა, რომელიც ამ ფიგურებს ერთად კრებს და აკავშირებს, ღმერთებისადმი დაპირისპირებულ, სავსებით განუსაზღვრელ უცხო ძალად რჩება. მხოლოდ ქრისტიანულ რელიგიაში გაცხადდა ღვთის თავისთავში განსხვავებული ერთი ბუნება, ღვთიური გონის მთელი ყოვლადობა ერთიანობის ფორმაში. ეს წარმოდგენების სახით ჩვენს ხელთ მყოფი შინაარსი ფილოსოფიამ უნდა აამაღლოს ცნების ანუ აბსოლუტური ცოდნის ფორმამდე, რომელიც (ეს ცოდნა), როგორც ითქვა, ამ შინაარსის გაცხადების უმაღლესი ფორმაა.

დაყოფა

§ 385

გონის განვითარება ისაა, I. რომ იგი *თავისთავისადმი მიმართების* ფორმაში არის; რომ მასში იდეის იდეალური ყოვლადობა ასეთად ხდება *მისთვის*, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, — რომ ის, რაც მისი ცნებაა, მისთვის-მყოფი ხდება და თავისი ყოფიერება მას თავისთან-ყოფნად (bei sich, თავისთავთან-მობრუნებულობად) ანუ თავისუფლად-ყოფნად ექცევა. ესაა *სუბიექტური გონი*.

II. რომ იგი არის *რეალობის*, როგორც მის მიერ წარმოსაშობი და წარმოშობილი *სამყაროს*, ფორმაში, რომელშიც თავისუფლება არის როგორც სახეზე-მყოფი აუცილებლობა. ესაა *ობიექტური გონი*.

III. რომ იგი არის გონის ობიექტურობისა და მისი იდეალურობის ანუ მისი ცნების თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფსა და მარად თავისთავის წარმო-

[122] gesteigert [123] die Totalität [124] darstellen [125] Außeinander [126] Gestalten

მშობ ერთიანობაში, რომ იგი არის გონი თავის აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაში.
ესაა ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი გ ო ნ ი.

დამატება: გონი ყოველთვის იდეაა; მაგრამ უპირველესად იგი მხოლოდ
იდეის ც ნ ე ბ ა ა ანუ იდეაა მისს განუსაზღვრელობაში, იდეაა რეალობის
ყველაზე აბსტრაქტულ ფორმაში ანუ ყოფიერების ფორმაში. თავდაპირველად
ჩვენ გონის მხოლოდ სავსებით ზოგადი, განუვითარებელი განსაზღვრება
გვაქვს, ჩვენ ჯერ არ გვაქვს ხელთ გონის რაიმე განსაკუთრებული ნიშან-
დობლივი მახასიათებელი[127]. ამ უკანასკნელს მაშინღა ვღებულობთ, როცა
ერთიდან სხვაზე გადავდივართ, რადგან განსაკუთრებულობა მოიცავს ერთსაც
და სხვასაც. მაგრამ სწორედ ეს გადასვლაა ის, რაც დასაწყისში ჯერ არ მოგ-
ვიხდენია. ამგვარად: გონის რეალობა თავდაპირველად ჯერ სავსებით ზოგა-
დია, არაგანსაკუთრებული; ამ რეალობის გაშლას გონის მთელი ფილოსოფი-
ალა განასრულებს. მაგრამ ჯერ სავსებით აბსტრაქტული, უშუალო რეალობა
სხვა არაფერია, თუ არ ბუნებითობა, უგონობა. ამიტომაა ბავშვი ჯერ კიდევ
ბუნებითობის ტყვე, მას მხოლოდ ბუნებითი სწრაფვები აქვს, იგი გონითი[128]
ადამიანია ჯერ არა სინამდვილით, არამედ მხოლოდ შესაძლებლობითა და
ცნების მიხედვით. თქმულის შესაბამისად, გონის ცნების პირველ რეალურო-
ბას — სწორედ იმის გამო, რომ იგი ჯერ კიდევ აბსტრაქტული, უშუალო, ბუ-
ნებრიობისეული რეალურობაა, — უნდა გონისადმი ყველაზე არაშესატყვისი
რეალურობა ვუწოდოთ, ხოლო ჭეშმარიტი რეალურობა უნდა განვსაზღვროთ
როგორც ცნების განვითარებულ მომენტთა ერთობლიობა, რომელთა (ამ მო-
მენტთა) ერთიანობასაც, მათ სულს ცნება წარმოადგენს. გონის ცნება აუცი-
ლებლობით მიდის თავისი რეალობის ამ განვითარებამდე, რადგან უშუალო-
ბის, განუსაზღვრელობის ფორმა, რომელიც მის რეალურობას უპირველესად
აქვს, მასთან წინააღმდეგობაში მყოფი ფორმაა; ის, რაც გონში, თითქოს, უშუ-
ალოდ ხელთმოცემული[129] ჩანს, არაა ჭეშმარიტად უშუალო, არამედ, თავისთა-
ვად აღებული, იგი დადგენილია, გაშუალებულია. ეს წინააღმდეგობა გონს
აიძულებს, მოხსნას ის უშუალო, ის სხვა, რომლადაც მან თავისთავი
დაიწანამძღვრა[130]. ამ გზით, ამ მოხსნითღა უბრუნდება იგი (გონი) თავის-
თავს და გამოდის რ ო გ ო რ ც გონი. ამიტომ არ შეიძლება საქმე დავი-
წყოთ გონით, როგორც ასეთით, საქმე უნდა დავიწყოთ მისი ყველაზე ნაკლებ
შესატყვისი რეალობით. გონი, მართალია, დასაწყისშივე არის გონი, მაგრამ მან
ჯერ კიდევ არ უწყის, რომ გონია. დასაწყისში იგი თვით კი არ მისწვდომია
თავის ცნებას, არამედ მას (ამ ცნებას) მხოლოდ ჩვენ. მისი განმხილველნი ვი-
მეცნებთ. ის, რომ გონი აღწევს იმის ცოდნას, თუ რაა იგი, მის (გონის) რეალი-
ზაციას შეადგენს. გონი თავისი არსებით მხოლოდ ის არის, რაც მან თავისთვის
შესახებ იცის. უპირველესად, იგი მხოლოდ თავისთავად-მყოფი გონია. მისი
თავისთვის-მყოფად გახდომა მისი განამდვილებაა. მაგრამ თავისთვის-მყო-
ფად იგი იმითღა ხდება, რომ საკუთრდება, კერძოვდება[131], თავისთავს განსაზ-
ღვრავს ანუ მას თავის სხვად, თავის წანამძღვრად იხდის; რომ, უპირველესად,
მიმართებაში დგება ამ სხვასთან, როგორც თავის უშუალობასთან, მაგრამ ამ
უკანასკნელს კვლავ მოხსნის, ვითარცა სხვას. მანამდე, სანამ გონი მიმართება-
შია თავისთავთან, როგორც სხვასთან, იგი მხოლოდ სუბიექტური, ბუნებიდან
მომდინარე გონია და, უპირველესად, თვითონვე ბუნებითი გონია. მაგრამ სუ-

[127] das besondere [128] geistig [129] vorhanden [130] vorausgesetzt [131] besondert

ბიექტური გონის მთელი მოქმედება იქითკენაა მიმართული, რომ თავისთავს სწვდეს, ვითარცა თავისთავს, თავისთავი თავისი უშუალო რეალობის იდეალურობად დაადასტუროს[132].

როცა თავისთვის-მყოფობას მიაღწია, მაშინ იგი აღარაა ოდენ სუბიექტური გონი, არამედ ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი გონია. თუ სუბიექტური გონი სხვაზე მიმართულობის გამო ჯერ კიდევ არათავისუფალია, ანუ, რაც იგივეა, მხოლოდ თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ ა ა თავისუფალი, ობიექტურ გონში ჩნდება თავისუფლება — გონის მიერ თავისთავის, ვითარცა თავისუფალის, ცოდნა. ობიექტური გონი პირია[133] და, როგორც ასეთს, საკუთრების სახით აქვს თავისი თავისუფლების რეალობა; რადგან საკუთრება გულისხმობს ნივთის დადგენას იმად, რაც იგი არის, სახელდობრ, არადამოუკიდებლად და ისეთ რამედ, რასაც, არსებითად, მხოლოდ ის მნიშვნელობა აქვს, რომ რომელიღაც პირის თავისუფალი ნების რეალობას წარმოადგენდეს და ყველა სხვა პირისთვის ხელშეუხებელი იყოს: აქ ჩვენ ვხედავთ უკვე ისეთ სუბიექტურს, რომელმაც თავისი თავისუფლება იცის, და, ამასთახავე—ამ თავისუფლების გარეგან რეალურობას: ამიტომ აქ გონი თავისთვის-ყოფნას აღწევს, გონის ობიექტურობა თავის უფლებებში შედის. ამგვარად, გონი აქ გამოსულია ოდენ სუბიექტურობის ფორმიდან. მაგრამ იმ თავისუფლების სრული განამდვილება, რომელსაც საკუთრებაში ჯერ კიდევ არასრულყოფილი, ფორმალური სახე ჰქონდა, — ობიექტური გონის ცნების რეალიზაციის განსრულება — მხოლოდ სახელმწიფოშიღა ხდება, რომელშიც გონი თავის მიერ მიღწეულ თავისუფლებას თავის მიერ დადგენილ სამყაროდ, ზნეობრივ სამყაროდ ავითარებს. მაგრამ გონს ამ საფეხურის გადალახვაც უწევს. გონის ამ ობიექტურობის ნაკლი ისაა, რომ იგი მხოლოდ დადგენილი ობიექტურობაა. გონმა კვლავ უნდა გაათავისუფლოს სამყარო; გონის მიერ დადგენილი ამავე დროს უშუალოდ არსებულად უნდა იქნეს წვდომილი. ეს ხდება გონის მესამე საფეხურზე — ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი გონის ანუ ხელოვნების, რელიგიისა და ფილოსოფიის საფეხურზე.

§ 386

გ ო ნ ი ს მ ო ძ ღ ვ რ ე ბ ი ს პირველი ორი ნაწილი სასრულ გონს მოიცავს. გონი უსასრულო იდეაა და სასრულობა აქ ნიშნავს გონის ცნებისა და რეალობის შეუსატყვისობას იმ განსაზღვრულობით, რომ რეალობა არის ჩენა[134] ცნების შიგნით. ეს ისეთი ჩენაა[135], რომელსაც გონი, თავისთავად-მყოფი, ზღუდედ იდგამს, რათა, თავისთვის-მყოფს, მისი მოხსნით თავისუფლება ექნეს თავის არსებად და იცოდეს იგი (თავისუფლება), როგორც თავისი არსება, ანუ ლიტონად მანიფესტირებული იყოს. გონის ამ ქმედების სხვადასხვა საფეხურები, რომლებზე შეჩერებაც, როგორც ჩენაზე*, და რომელთა გავლაც სასრული გონის განსაზღვრულობას წარმოადგენს, მისი (გონის) განთავისუფლების საფეხურებია. ამ საფეხურთა აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაში სამყაროს არსებულად-პოვნა[136], როგორც წანამძღვრად აღებულისა, ამ სამყაროს, როგორც (გონის) მიერ დადგენილის წ ა რ მ ო ქ მ ნ ა და მისგან (ამ სამყაროსგან)

[132] beweisen [133] Person [134] Scheinen [135] Schein [136] Vorfinden

* ორიგინალის Schein „ჩენასაც“ ნიშნავს და „მოჩვენებითობასაც“ (მთარგმნ. შენ.).

და მასში განთავისუფლება ერთი და იგივეა. ჩენადობა ამ ჭეშმარიტების უსასრულო ფორმად იწმინდება, როგორც მის (ამ ფორმის) ცოდნად.

შენიშვნა: განსაზღვრებას „სასრულობა“ გონთან და გონებასთან მიმართებაში, უპირატესად, განსჯისუნარი აფიქსირებს. ვინც ამ აზრზე დგას, იმას არა მარტო განსჯისუნარის ამოცანად მიაჩნია ამ სასრულობის თვალსაზრისის დაცვა, როგორც საბოლოოსი, არამედ ზნეობისა და რელიგიის საქმედაც, ისევე როგორც, პირუკუ, აზროვნების თავხედობად და შეშლილობადაც კი მიაჩნია სურვილი, რომ ამ თვალსაზრისს გავცდეთ. მაგრამ ვერაფერი ქველობაა აზროვნების ისეთი თავმდაბლობა, რომელიც სასრულს უპირობოდ მყარ რაღმე ჩათვლის, მას აბსოლუტურად გახდის; და ყველაზე უსაფუძვლო იქნება ჩვენი შემეცნება, თუ იმის ფარგლებში დარჩენა მოვინდომეთ, რასაც საფუძველი თავისთავშივე არა აქვს. განსაზღვრება „სასრულობა“, დიდი ხანია, გაშუქებულ და განმარტებულ იქნა ლოგიკის სათანადო ადგილას (1 ნაწილი, § 94). სასრულობის იმ აზროვნებითი ფორმებისათვის, რომლებიც შემდგომ კიდევ განისაზღვრებიან, მაგრამ კვლავაც ჯერ მარტივნი არიან, ეს განსაზღვრება — ისევე, როგორც სასრულობის კონკრეტული ფორმებისათვის მთელი დანარჩენი ფილოსოფია, — მხოლოდ იმის *მითითებაა*[137], რომ სასრული *არ არის* ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი ჭეშმარიტი[138] კი არაა, არამედ მხოლოდ გადასვლაა და თავისთავსმიღმა გასვლაა[139]. აქამდელ სფეროთა სასრული სხვა არა არის რა, თუ არ მხოლოდ დიალექტიკა *სხვის* მიერ და სხვაში განქარვებისა[140]. რაც შეეხება გონს, ცნებას და თავისთავად მარადს, იგი სწორედ ისაა, რომ ამ არარაულის[141] გაარარავებას, ამ ამაოს[142] გაამაოებას თავისთავში ახდენს. ზემოხსენებული თავმდაბლობა სხვა არაფერია, თუ არ ამ ამაოსა და სასრულისთვის ჩაბღაუჭება ჭეშმარიტის საწინააღმდეგოდ და ამიტომ თვითონაც ამაოსმადევრობაა. ეს ამაოსმადევრობა თვით გონის განვითარებაში გამოჩნდება, როგორც მისი უკიდურესი ჩაღრმავება თავის სუბიექტურობაში, მისი უშინაგანესი წინააღმდეგობა და, ამდენად, — მობრუნების წერტილი, იგი გამოჩნდება როგორც *ბოროტება*.

დამატება: სუბიექტური და ობიექტური გონი ჯერ კიდევ სასრულნი არიან. მაგრამ აუცილებელია ვიცოდეთ, რა საზრისი აქვს გონის სასრულობას. ჩვეულებრივ, იგი წარმოუდგენიათ ხოლმე როგორც აბსოლუტური ზღუდე — როგორც მყარი თვისობრიობა, რომლის მოცილებითაც გონი გონი აღარ იქნებოდა ისევე, როგორც ბუნებრივ საგანთა არსება დაკავშირებულია რაღაც თვისობრიობასთან, როგორც მაგალითად, ოქროს ვერ გავთიშავთ მისი კუთრი წონისაგან, ან ესა თუ ის ცხოველი ვერ იქნება ის, რაც იგი არის, ბრჭყალებისა და მჭრელი კბილების გარეშე. მაგრამ ნამდვილად გონის სასრულობა ვერ განიხილება როგორც რაღაც მყარი განსაზღვრულობა, არამედ იგი მხოლოდ მომენტად უნდა ვცნოთ; რადგან, როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით, გონი, არსებითად, იდეაა იდეალურობის ფორმაში ანუ სასრულის უარყოფილობის ფორმაში. მაშასადამე, სასრულს გონში მხოლოდ მოხსნილის მნიშვნელობა აქვს და არა ყოფიერისა. ამიტომ გონის საკუთრივი თვისობრიობა, უფრო, ჭეშმარიტი[143] უსასრულობაა, ანუ უსასრულობა, რომელიც სასრულს ცალმხრივად კი არ უპირისპირდება, არამედ თავისთავში შეიცავს სასრულს, როგორც მო-

[137] Aufzeigen [138] das Wahre [139] Übersich hinausgehen [140] Vergehen [141] Wichtige [142] Eitle [143] wahrhafte

მენტს. ამიტომ ფუჭი გამოთქმაა, როცა ვამბობთ: „არსებობენ სასრული გონები“. გონი, როგორც გონი, არ არის სასრული, მას აქვს სასრულობა თავისთავში, მაგრამ აქვს მხოლოდ როგორც მოსახსნელი და მოხსნილი. სასრულის ნამდვილი[144] განსაზღვრება, რომლის უფრო დაწვრილებით განმარტებასაც აქ ვერ გამოვუდგებით, იქით უნდა იყოს მიმართული, რომ სასრული არის თავისი ცნების არაშესატყვისი რეალობა. ასე, მზე სასრულია, რადგან იგი ვერ მოიაზრება სხვის გარეშე — რადგან მისი ცნების რეალობას ეკუთვნის არა მარტო იგი, არამედ მთელი მზის სისტემაც; უფრო მეტიც: მთელი მზის სისტემაც სასრულია, რადგან მასში ყოველ ციურ სხეულს სხვათა მიმართ მოჩვენებითი დამოუკიდებლობა აქვს, მაშასადამე, მთელი ეს რეალობა ჯერ კიდევ არ შეესატყვისება თავის ცნებას, ჯერ არ წარმოადგენს იმ იდეალურობას, რომელიც ცნების არსებას შეადგენს. მხოლოდ გონის რეალობაა თვით იდეალურობა, ამგვარად, მხოლოდ გონში აქვს ადგილი ცნებისა და რეალობის აბსოლუტურ ერთიანობას, მაშასადამე, ჭეშმარიტ უსასრულობასაც. თვით ის, რომ ზღუდის არსებობა ვიცით, ამტკიცებს, რომ მის იქით ვიყურებით, ამტკიცებს ჩვენს შეუზღუდველობას. ბუნებრივი საგნები სწორედ იმიტომაა სასრული, რომ მათი ზღუდე მოცემულია[145] არა თვით მათთვის, არამედ მხოლოდ ჩვენთვის, ვინც ამ საგნებს ერთიმეორეს ვადარებთ. ჩვენს თავს სასრულად იმით ვიხდით, რომ ჩვენს ცნობიერებაში რაღაცა სხვას ვიღებთ, მაგრამ სწორედ იმით, რომ ეს სხვა ვიცით, ამ ზღუდის გარეთ გავდივართ. მხოლოდ არმცოდნეა შეზღუდული, რადგან მან თავისი ზღუდის არსებობა არ იცის; ვინც, პირიქით, ზღუდის არსებობა იცის, მან იცის იგი არა როგორც თავისი ცოდნის ზღუდე, არამედ როგორც რაღაცა, რაც მან იცის, როგორც თავისი ცოდნის კუთვნილი. მხოლოდ არცოდნილი[146] იქნებოდა ცოდნის ზღუდე; ზღუდე, რომლის არსებობაც ვიცით, აღარაა ცოდნის ზღუდე. ამიტომ საკუთარი ზღუდის არსებობის ცოდნა საკუთარი შეუზღუდველობის ცოდნას ნიშნავს. მაგრამ თუ გონს ვაცხადებთ შეუზღუდველად — ჭეშმარიტად უსასრულო რამდე, — ამით იმას კი არ ვამბობთ, რომ ზღუდე გონში სრულებით არაა. პირიქით: ის უნდა ვაღიაროთ, რომ გონს არ შეუძლია თავისთავი არ განსაზღვროს, მაშასადამე, არ განასასრულოს, არ შეზღუდოს. მაგრამ განსჯისუნარი მტყუანია, როცა ამ სასრულობას განიხილავს როგორც გაქვავებულს რასმე, ხოლო განსხვავებას ზღუდესა და უსასრულობას შორის — როგორც აბსულუტურად მყარს, და ამტკიცებს, გონი ან შეზღუდულია, ან შეუზღუდველიო. როგორც უკვე ითქვა, სასრულობა, ჭეშმარიტად გაგებული, შეცულია უსასრულობაში, ხოლო ზღუდე — შეუზღუდველში. ამგვარად, გონი უსასრულოცაა და სასრულიც, იგი არც მხოლოდ ერთია და არც მხოლოდ მეორე; იგი თავის გასასრულებაში უსასრულოდ რჩება, რადგან მოხსნის სასრულობას თავისთავში. მასში არაფერია მყარი, ყოფიერი, არამედ მასში ყოველივე იდეალურია; მხოლოდ მოვლენადი. ასე, ღმერთსაც, რამდენადაც იგი გონია, არ შეუძლია არ განსაზღვროს თავისთავი, თავისთავში სასრულობა არ დაადგინოს (წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი მკვდარი, ცარიელი აბსტრაქცია იქნებოდა); მაგრამ ვინაიდან რეალობა, რომელსაც იგი თავისი თვითგანსაზღვრით ანიჭებს თავისთავს, სავსებით მისი შესატყვისია, ღმერთი ამით არ სასრულოვდება. ამგვარად, ზღუდე ღმერთსა და გონში

---

[144] echte [145] vorhanden [146] Ungewuste

კი არ არის, არამედ მხოლოდ დგინდება გონის მიერ, რათა მოხსნილ იქნეს. მხოლოდ წამითაა შესაძლებელი მოჩვენებითობა, თითქოს გონი სასრულობაში ჩარჩენილა; გონი, თავისი იდეალურობის გამო, ამაღლებულია სასრულობაზე და იცის ზღუდის შესახებ, რომ იგი არაა მყარი ზღუდე. ამიტომაც იგი სცილდება ამ ზღუდეს, თავისუფლდება მისგან და ეს განთავისუფლება არაა, როგორც განსჯისუნარს ჰგონია, ისეთი განთავისუფლება, რომელიც ვერასდროს განსრულდება და რომლისკენაც გონს მხოლოდ უსასრულო სწრაფვა ექნება; არამედ გონი მოსწყდება ამ სვლას უსასრულობისკენ (უსასრულო პროგრესი), იგი აბსოლუტურად ითავისუფლებს თავს ზღუდისაგან, თავისი სხვისაგან და, ამგვარად, აღწევს აბსოლუტურ თავისთვის-ყოფნას, თავისთავს ჭეშმარიტად უსასრულოს ხდის.

გონის ფილოსოფიის პირველი კარი

სუბიექტური გონი

§ 387

გონი, ვითარდება რა თავის იდეალურობაში, არის გონი როგორც *შემმეცნებელი*. მაგრამ „შემეცნება“ აქ მხოლოდ იმგვარად კი არ გვესმის, როგორადაც იგი იდეის, ვითარცა ლოგიკური იდეის, განსაზღვრულობას წარმოადგენს (§ 223), არამედ იმგვარად, როგორც *კონკრეტული* გონი განსაზღვრავს თავისთავს შემეცნებისათვის.

სუბიექტური გონის არის:

A. *თავისთავად* ანუ *უშუალოდ*; ასეთი, იგი *სულია* ანუ *ბუნებითი გონია*. ამჯერად იგი *ანთროპოლოგიის* საგანია.

B. *თავისთვის* ანუ *გაშუალებულად*, ჯერჯერობით[1] როგორც იგივეობრივი რეფლექსია თავისთავსა და სხვაში. ესაა *მიმართებაში მდგომი* გონი ანუ განკერძოება[2]. ამჯერად გონი არის *ცნობიერება* — *გონის ფენომენოლოგიის* საგანი.

C. *თავისთავში თავისთავის განმსაზღვრავი გონი*, როგორც სუბიექტი თავისთვის. ამჯერად იგი არის *ფსიქოლოგიის* საგანი.

სულში იღვიძებს ცნობიერება; ცნობიერება *აღგენს თავისთავს*, *როგორც გონებას*, რომელიც უშუალოდ გამოღვიძებულია თავისთავის მცოდნე გონებად, თავისი ქმედებით რომ ითავისუფლებს თავისთავს და ობიექტურობას, თავისი ცნების ცნობიერებას იძენს.

შენიშვნა: როგორც ცნებაში საერთოდ ის გარკვეულობა, რაც მასში თავს იჩენს, *განვითარების გაგრძელებაა*, ისე გონშიც ყოველი გარკვეულობა, რომლითაც იგი თავს ავლენს, განვითარების მომენტია და, განსაზღვრის გაგრძელებისას, წინსვლაა მისი (გონის) მიზნისკენ—თავისთავი იმად გახადოს და *თავისთვის* გახდეს ის, რაც იგი *თავისთავად* არის. ყოველი საფეხური თავის შიგნით ეგევე პროცესია და ამ საფეხურის პროდუქტი ისაა, რომ *გონისთვის* მყოფად (ანუ გონის იმ ფორმისთვის მყოფად, რომელიც მას ამ საფეხურზე აქვს) ხდება ის, რაც გონი ამ საფეხურის დასაწყისში *თავისთავად* იყო ანუ, მაშასადამე, მხოლოდ *ჩვენთვის* იყო. განხილვის ფსიქოლოგიური, ჩვეულებრივ გავრცელებული წესი მიგვითითებს, თხრობის სახით, რა არის გონი ანუ სული, რა მოსდის მას და რას იქმს იგი, ასე რომ სული აქ წინასწარ აღიარებულია[3] როგორც დამთავრებული სუბიექტი, რომელშიც ამგვარი განსაზღვრულობები თავს იჩენს მხოლოდ როგორც

[1] noch [2] Besonderung [3] vorausgesetzt

გარეგამოხატულებები[4], რომლებიდანაც უნდა შევიტყოთ, თუ რა არის იგი (სული), რა უნარები და ძალები გააჩნია მას თავის შიგნით. ამას განხილვის ზემოხსენებული წესი აკეთებს იმის ცნობიერების გარეშე, რომ იმის გარეგამოხატულება, რაც სული არის, ცნებაში ამ უკანასკნელს (რაც სული არის) ადგენს მისთვის-მყოფად, რითაც მას უფრო მაღალი განსაზღვრულობა ენიჭება.

გონის იმ პროგრესისაგან, რომელზეც აქ ლაპარაკი გვაქვს, უნდა განვასხვაოთ და განხილვიდან უნდა გამოვრიცხოთ ის, რომელიც განათლებასა და აღზრდას წარმოადგენს. ზემოქმედებათა ეს წრე (აღზრდა-განათლება. მთარგმნ.) ეხება *მხოლოდ ცალკეულ* სუბიექტებს, როგორც ასეთებს, რათა ამის შემდეგ მათში არსებობა ჰპოვოს ზოგადმა გონმა. გონის, როგორც ასეთის, ფილოსოფიურ გააზრებაში იგი თვითონ განიხილება როგორც თავისი ცნების შესაბამისად თავისთავის ჩამომყალიბებელი და აღმზრდელი, ხოლო მისი გარეგამოხატულებანი — როგორც მომენტები მის მიერ თავისთვის-თავისთავისწარმოქმნისა[5], მისი თავისთავთან შესკვნისა[6], რისი წყალობითაც — და სხვა ვერაფრით, — იგი ნამდვილ გონს წარმოადგენს.

დამატება: 385-ე პარაგრაფში გონი დავყავით მის სამ მთავარ ფორმად — სუბიექტურ, ობიექტურ და აბსოლუტურ გონად — და ვაჩვენეთ პროგრესის აუცილებლობა ჯერ პირველიდან მეორისაკენ და მერე მეორიდან მესამისაკენ. გონის იმ ფორმას, რომელიც პირველი უნდა განვიხილოთ, *სუბიექტური* გონი ვუწოდეთ, რადგან აქ გონი ჯერ კიდევ თავის განუვითარებელ ცნებაშია, მას თავისი ცნება ჯერ კიდევ თავისთვის არ გაუსაგნობრივებია. მაგრამ ამ თავის სუბიექტურობაში გონი ამასთანავე ობიექტურიცაა; მას აქვს უშუალო რეალობა, რომლის მოხსნითაც — და მანამდე ვერა — იგი თავისთვის-მყოფი ხდება, თავისთავთან მოდის, თავისი ცნების, თავისი სუბიექტურობის წვდომას აღწევს. ამიტომ ისევე შეგვიძლია ვთქვათ, გონი თავდაპირველად ობიექტურია და სუბიექტური უნდა გახდესო, როგორც, პირიქით, ვთქვათ, იგი სუბიექტურია და ობიექტური უნდა გახდესო. აქედან გამომდინარეობს, რომ სუბიექტური და ობიექტური გონის განსხვავება არ უნდა განვიხილოთ როგორც გაქვავებული. გონი დასაბამშივე უნდა გავიგოთ არა როგორც შიშველი ცნება, როგორც ოდენ სუბიექტური რამ, არამედ როგორც იდეა, როგორც სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობა. ყოველი სვლა ამ დასაბამიდან წარმოადგენს გონის პირველი მარტივი სუბიექტურობიდან გასვლას, პროგრესს მისი რეალობის ანუ ობიექტურობის გაშლაში. ამ გაშლას თან მოაქვს რიგი წარმონაქმნები, რომლებიც, მართალია, ემპირიის მიერ უნდა მოგვეცეს, მაგრამ, ფილოსოფიურ განხილვაში განურჩევლად ვერ დადგებიან ერთიმეორის გვერდით, არამედ აღიარებულნი უნდა იქნენ განსაზღვრულ ცნებათა რაღაც აუცილებელი რიგის შესაბამის გამოხატულებად და ფილოსოფიური აზროვნებისათვის ინტერესს უნდა წარმოადგენდნენ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ცნებათა ასეთ რიგს გამოხატავენ.

მაგრამ ჯერჯერობით ჩვენ სუბიექტური გონის ამ განსხვავებულ წარმონაქმნთა მითითება მხოლოდ ლიტონი სიტყვით შეგვიძლია. მათი აუცილებლობა მისი (ამ გონის) განსაზღვრული განვითარებითღა გამოჩნდება.

---

[4] Äußerungen [5] Sich-zu-sich-selbst-bringen [6] zusammenschließen

სუბიექტური გონის სამი მთავარი ფორმაა: 1). *სული*, 2). *ცნობიერება*, 3). *გონი, როგორც ასეთი*. როგორც სულს, გონს აქვს აბსტრაქტული ზოგადობის ფორმა, როგორც ცნობიერებას — *განკერძოებულობის*[7] ფორმა, როგორც თავისთავის-მყოფ გონს — *ერთეულობის* ფორმა. ასე წარმოჩნდება მის განვითარებაში ცნების განვითარება. თუ რატომ მიიღო სუბიექტური გონის ამ სამი ფორმის შესატყვისმა მეცნიერების სამმა ნაწილმა ზემოთ მოცემულ პარაგრაფებში *ანთროპოლოგიის*, *ფენომენოლოგიისა* და *ფსიქოლოგიის* სახელი, ეს ცხადი გახდება ქვემოთ, უფრო დაწვრილებით რომ მივუთითებთ იმ მეცნიერების შინაარსს, რომელიც სუბიექტურ გონს შეეხება.

ჩვენი განხილვა უშუალო გონით უნდა დავიწყოთ. ეს გონი კი ბუნებითი გონია, სულია. თუ ვინმეს მიაჩნია, რომ გონის შიშველი ცნებიდან დაწყება გვმართებდა, ეს შეცდომაა, რადგან, როგორც უკვე ითქვა, გონი ყოველთვის იდეაა, ე. ი. განამდვილებული ცნებაა. მაგრამ თავდაპირველად გონის ცნებას ვერ ექნება ის გაშუალებული რეალობა, რომელსაც იგი აბსტრაქტულ აზროვნებაში ღებულობს. მართალია, მისი რეალობაც არ შეიძლება თავდაპირველად აბსტრაქტული არ იყოს — მხოლოდ ამით შეესატყვისება იგი (ეს რეალობა) გონის იდეალურობას, — მაგრამ იგი აუცილებლად ჯერ გაუშუალებელი, ჯერ დაუდგენელი, მაშასადამე, ყოფიერი, გარეგანი ბუნების მიერ მოცემული რეალობაა; ამგვარად, ჩვენ განხილვა ჯერ ბუნებაში დატყვევებული, თავის სხეულებრიობასთან დაკავშირებული, ჯერ თავისთავთან არმობრუნებული, ჯერ არათავისუფალი გონიდან უნდა დავიწყოთ. ადამიანის ეს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, საფუძველი[8] ანთროპოლოგიის საგანს შეადგენს. სუბიექტური გონის შესახები მეცნიერების ამ ნაწილში გონის ცნება, რომელსაც ვიაზრებთ, მხოლოდ ჩვენში, განმხილველებშია, იგი ჯერ არაა თვით საგანში. ჩვენი განხილვის საგანს აქ წარმოადგენს გონის ჯერ კიდევ ოდენ ყოფიერი ცნება, — გონი, რომელიც თავის ცნებას ჯერ არ დაუფლებია, თავისთავს გარეთ მყოფი გონი.

ანთროპოლოგიაში პირველია თვისობრივად განსაზღვრული, თავის ბუნებისმიერ განსაზღვრულობებზე მიჯაჭვული სული (ამ რიგს ეკუთვნის, მაგალითად, რასობრივი განსხვავებები). თავისი ამ უშუალო ერთობიდან თავის ბუნებითობასთან[9] სული შედის დაპირისპირებაში ამ უკანასკნელთან, შეებრძოლება მას (ამ რიგს ეკუთვნის სიგიჟის მდგომარეობები და სომნამბულიზმი). ამ ბრძოლას მოსდევს სულის გამარჯვება თავის სხეულებრიობაზე, ამ სხეულებრიობის დაყვანა და დაყვანილობა ნიშნამდე, სულის გამოხატულებამდე[10]. ასე წარმოჩნდება სულის სხეულებრიობაში მისი იდეალურობა, ასე დგინდება გონის ეს რეალობა იდეალურად ისეთი წესით, რომელიც თვითონ ჯერ კიდევ სხეულებრივია.

ფენომენოლოგიაში სული თავისი სხეულებრიობის უარყოფის გზით მაღლდება წმინდა იდეალურ იგივეობამდე თავისთავთან, იგი ხდება ცნობიერებად, ხდება *მე*-დ, იგი არის თავისი სხვის საპირისპიროდ, არის თავისთვის. მაგრამ გონის ეს პირველი თავისთვის-ყოფნა ჯერ კიდევ პირობადებულია სხვის მიერ, რომლისგანაც გონი მომდინარეობს[11]. *მე* ჯერ კიდევ სრულებით ცარიელია, იგი სავსებით აბსტრაქტული სუბიექტურობაა. იგი უშუა-

[7] Besonderung [8] Grundlage [9] Natürlichkeit [10] Darstellung [11] herkommt

ლო გონის მთელ შინაარსს თავის გარეთ არსებულად ადგენს და მიმართებაში დგება ამ უკანასკნელისადმი, როგორც მზადპოვნილი[12] სამყაროსადმი. ამგვარად, მართალია, ის, რაც თავდაპირველად უპირველესად მხოლოდ ჩვენთვის იყო საგანი, თვით გონისთვის საგანი ხდება, მაგრამ მე-მ ჯერ კიდევ არ იცის, რომ ის, რაც მას უპირისპირდება, თვით ბუნებითი გონია. ამიტომ მე, მიუხედავად თავისი თავისთვის-ყოფნისა, ამასთანავე თავისთვის არ არის, ვინაიდან იგი არის მხოლოდ სხვასთან, მოცემულთან მიმართებაში. აქედან გამომდინარეობს, რომ მე-ს თავისუფლება მხოლოდ აბსტრაქტული, პირობადებული, რელატიური თავისუფლებაა. მართალია, გონი აქ ბუნებაში ჩაძირული[13] აღარაა, არამედ თავისთავში რეფლექტირებულია და ბუნებასთან მიმართებაში მდგომია, მაგრამ იგი მხოლოდ **ვლინდება** სინამდვილეში, მხოლოდ მიმართებაშია სინამდვილესთან, იგი ჯერ არაა *ნამდვილი* გონი. ამიტომ მეცნიერების იმ ნაწილს, სადაც გონის ეს ფორმა განიხილება, ჩვენ *ფენომენოლოგიას** ვუწოდებთ. მაგრამ მე რომ თავის სხვისადმი მიმართებიდან თავისთავის თავისთავში რეფლექტირებას ახდენს, იგი თვითცნობიერება ხდება. ამ ფორმაში მე-მ თავისთავი იცის, უპირველესად, მხოლოდ როგორც შეუვსებელი[14] მე და ყოველი კონკრეტული შინაარსი იცის მხოლოდ როგორც სხვა. აქ მე-ს ქმედება იმაში მდგომარეობს, რომ შეავსოს თავისი აბსტრაქტული სუბიექტურობის სიცარიელე, ობიექტური თავისთავში შეიტანოს და იქ ჩამოიყალიბოს[15], სუბიეტური კი, პირუკუ, ობიექტურად გახადოს. ამით თვითცნობიერება მოხსნის თავისი სუბიექტურობის ცალმხრივობას, თავისი განკერძოებულობიდან, ობიექტურობისადმი დაპირისპირებულობიდან იგი ორივე მხარის მომცველ ზოგადობამდე მაღლდება და თავისთავში თავისთავისა და ცნების ერთიანობას წარმოადგენს; რადგან გონის შინაარსი აქ ობიექტური ხდება, როგორც ცნობიერებაშია, და ამავე დროს — ისე, როგორც ამას თვითცნობიერებაში აქვს ადგილი, — სუბიექტურიც. ეს ზოგადი თვითცნობიერება თავისთავად ანუ ჩვენთვის არის გონება. მაგრამ თავისთავისთვის საგნობრივი იგი (გონება) გონის შესახები მეცნიერების მესამე ნაწილშიღა ხდება.

მესამე ნაწილი, *ფსიქოლოგია*, განიხილავს გონს როგორც ასეთს, — გონს, რომელიც საგანში მიმართებაშია მხოლოდ თავისთავთან, მასში საქმე მხოლოდ თავის საკუთარ განსაზღვრულობებთან აქვს, მასში თავისსავე ცნებას სწვდება. ასე მოდის გონი ჭეშმარიტებამდე; რადგან სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობა, რომელიც სულში, შიშვლად აღებული[16], ჯერ კიდევ უშუალო აბსტრაქტული იყო, ამიერიდან აღდგენილია როგორც გაშუალებული ამ განსაზღვრულობათა იმ წინააღმდეგობის მოხსნით, რომელიც ცნობიერებაში ჩნდება, მაშასადამე, გონის იდეა მარტივი ცნების ფორმიდან, რომელიც მასთან წინააღმდეგობაშია, და მისი მომენტების გათიშულობიდან, რომელიც ასევე წინააღმდეგობაშია მასთან, მოსულია გაშუალებულ ერთიანობამდე და, ამგვარად, ჭეშმარიტ ნამდვილობამდე. ამ სახით გონი *თავისთვის-მყოფი* გონებაა. გონი და გონება ისეთ შეფარდებაში არიან ერთიმეო-

---

* ამ სილოგიზმის გასაგებად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ზმნას «ვლინდება» (erscheint) და სახელს «მოვლენა» (Erscheinung, ბერძნულად—«ფენომენონ») ერთი ძირი აქვთ. (მთარგმნ. შენ.).

[12] vorgefunden [13] versenkt [14] unerfüllt [15] hineinzubilden [16] blos

რესთან, როგორშიც სხეული და სიმძიმე, ნება და თავისუფლება; გონება შეადგენს გონის სუბსტანციურ ბუნებას, იგი მხოლოდ სხვა გამოთქმაა ჭეშმარიტების ანუ იდეის აღსანიშნავად, რომელიც გონის არსებას შეადგენს. მაგრამ მხოლოდ გონმა, როგორც ასეთმა, იცის, რომ მისი ბუნება გონება და ჭეშმარიტებაა.

ორივე მხარის — სუბიექტურობისა და ობიექტურობის მომცველი გონი თავისთავს ადგენს, პირველ ყოვლისა, სუბიექტურობის ფორმაში და მაშინ იგი ინტელექტუალობაა[17]. მეორეც, იგი თავისთავს ადგენს ობიექტურობის ფორმაში და მაშინ იგი ნებაა. ინტელექტუალობა, — თვითონაც, უპირველესად, შეუვსებელი, — თავის ფორმას, სუბიექტურობას, რომელიც გონის ცნების შეუსატყვისია, იმით მოხსნის, რომ თავის საპირისპირო ობიექტურ შინაარსს, რომელიც ჯერ კიდევ მოცემულობისა[18] და ერთეულობის ფორმის მატარებელია, გონების აბსოლუტური მასშტაბის მიხედვით ზომავს, ამ შინაარსს გონებითობას[19] ანიჭებს, მასში შეაქვს იდეა, მას კონკრეტულ ზოგადად აქცევს და ასე ღებულობს მას თავისში. ამით ინტელექტუალობა იმას აღწევს, რომ ის, რაც მან იცის, აბსტრაქცია კი არაა, არამედ ობიექტური ცნებაა, და რომ, მეორე მხრივ, საგანი მოცემულის ფორმას კარგავს და თვით გონის კუთვნილი შინაარსის სახეს იღებს. მაგრამ იმის ცნობიერებას რომ აღწევს, რომ შინაარსს თავისთავიდანვე ღებულობს, ინტელექტუალობა იქცევა პრაქტიკულ გონად, რომელიც მხოლოდ თავისთავს ისახავს მიზნად — იქცევა ნებად, რომელიც გარედან მოცემული ერთეული რამით კი არ იწყებს თავის საქმეს, ინტელექტუალობასავით, არამედ ისეთი ერთეულით, რომელიც მან იცის, როგორც თავისი. შემდეგ, მოახდენს რა ამ შინაარსიდან — სწრაფვებიდან, მიდრეკილებებიდან — თავისთავის რეფლექტირებას თავისთავში, იგი (ნება) ამ ერთეულს მიმართებაში მოიყვანს ზოგადთან და, დასასრულ, თავისთავად და თავისთვის ზოგადის, თავისუფლების, თავისი ცნების წადილამდე[29] მაღლდება. ამ მიზანს რომ მიაღწევს, გონი ისევე უკუმოქცეულია თავის დასაწყისთან, თავისთავთან ერთიანობასთან, როგორც წინ წასულია აბსოლუტური, თავისთავში ჭეშმარიტად განსაზღვრული ერთიანობისაკენ თავისთავთან —ერთიანობისაკენ, რომელშიც განსაზღვრულობები ბუნებისეული განსაზღვრულობები კი აღარაა, არამედ ცნებისეული.

A
ანთროპოლოგია

სული

§ 388

გონი, როგორც **ბუნების ჭეშმარიტება**, იქმნა (ქმნადობითაა)[21]. გარდა იმისა, რომ იდეაში საერთოდ ამ შედეგს ჭეშმარიტების და, უფრო კერძოდ, წინამავლის მიმართ პირველის მნიშვნელობა აქვს, ცნებაში ამას — ქმნადობას ანუ გა-

---

[17] Intelligenz [18] Gegebensein [19] Vernünftigkeit [20] Wollen [21] ist geworden

დასვლას სხვა, უფრო გარკვეული მნიშვნელობაც აქვს, სახელდობრ, თავისუფალი პირველგაყოფისა — მსჯელობისა (Urtéil*). ამიტომ ქმნილ გონს აქ ის საზრისი აქვს, რომ ბუნება თვით თავისთავში მოხსნის თავისთავს, როგორც არაჭეშმარიტს, და, ამგვარად, გონი თავისთავს იწანამძღვრებს როგორც ამ ზოგადობას, რომელიც თავის სხეულებრივ ერთეულობაში თავისთავს-გარეთ-მყოფი კი აღარაა, არამედ თავის კონკრეტულობასა და მთლიანობაში[22] მარტივია და რომელშიც იგი ჯერ სულია, მაგრამ არა გონი.

§ 389

სული მხოლოდ თავისთვის კი არაა იმატერიალური, არამედ იგი ბუნების ზოგადი იმატერიალობაა, მისი მარტივი იდეალური სიცოცხლეა. იგი გონის ყველა განკერძოებათა[23] და განერთეულებათა[24] სუბსტანციაა, მათი აბსოლუტური საფუძველია, ასე რომ **გონს** აქვს მასში ხელთ თავისი განსაზღვრის ყოველივე მასალა და იგი (სული) ამ განსაზღვრის ყოვლის გამჭვალავ, იგივეობრივ იდეალურობად რჩება. მაგრამ ამ ჯერ კიდევ აბსტრაქტულ განსაზღვრაში სული მხოლოდ ძილია გონისა, მხოლოდ არისტოტელესეული პასიური nous-ია, რომელიც ყოველივეს *შესაძლებლობას* წარმოადგენს.

შენიშვნა: სულის იმატერიალობის საკითხი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს საინტერესო, თუ წარმოიდგინება ერთი მხრივ მატერია, როგორც ჭეშმარიტი, და მეორე მხრივ გონი, როგორც ნივთი[25]. ჩვენს დროში მატერია ფიზიკოსებსაც კი ლამის ხელში შემოადნეთ. ისინი უკვე უწონო (იმპონდერაბელურ) მატერიებს[62] წააწყდნენ, როგორიცაა სითბო, სინათლე და ა. შ., რომელთაც ადვილად შეიძლება სივრცე და დროც მიათვალონ. უწონო ობიექტებს[27], რომელთაც დაკარგული აქვთ მატერიის დამახასიათებელი თვისება სიმძიმისა და, გარკვეული აზრით, წინააღმდეგობის უნარიც, სხვაფრივ მაინც გრძნობადი არსებობა, თავისთავსგარე-არსობა[28] აქვთ. რაც შეეხება *სიცოცხლის მატერიას*, რომელსაც ზოგჯერ ამავე სიაში ვხედავთ, იგი მოკლებულია არა მარტო სიმძიმეს, არამედ ყოველ სხვა აქარსობასაც, რითაც დასაშვები იქნებოდა მისი მატერიალურისადმი მიკუთვნება. სიცოცხლის იდეაში ხომ თავისთავადვე მოხსნილია ბუნების თავისთავსგარეთ-ყოფნა; ცნება, სუბსტანცია სიცოცხლისა აქ არის როგორც სუბიექტურობა, მაგრამ არის მხოლოდ იმგვარად, რომ არსებობა ანუ ობიექტურობა ამასთანავე იმ თავისთავს-გარეთ-ყოფნის წილხვედრია. მაგრამ გონში, როგორც ცნებაში, რომლის არსებობაც უშუალო ერთეულობა კი არაა, არამედ აბსოლუტური ნეგატიურობაა, თავისუფლებაა, ასე რომ ცნების ობიექტი ანუ რეალობა თვითონ ცნებაა, თავისთავს-გარეთ-ყოფნა, რაც მატერიის მთავარ განსაზღვრებას შეადგენს, მთლად აორთქლებულია და ცნების სუბიექტურ იდეალურობად, ზოგადობადაა ქცეული. გონი მატერიის ის მოარსებე ჭეშმარიტებაა, რომ თვითონ მატერიას ჭეშმარიტება არ გააჩნია.

ამასთან დაკავშირებული ერთერთი საკითხი *სულისა* და *სხეულის*

---

* ორიგინალის სიტყვა Urteil «პირველგაყოფასაც» ნიშნავს და «მსჯელობასაც». შდრ. შენიშვნები 87, 95, 119, 233, 273, 287. 335, 343, 345 გვერდებზე (მთარგმნ. შენ.).

[22] Totalität [23] Besonderung [27] Vereinzelung [25] Ding [26] Stoffe [27] Imponderabilien [28] Außersichsein

კავშირის საკითხია. ეს კავშირი აღიარებული იყო როგორც **ფაქტი** და საქმე მხოლოდ იმას ეხებოდა, თუ როგორ უნდა გაგებულიყო იგი. ჩვეულებრივ პასუხად შეიძლება ჩაითვალოს ის, რომლის თანახმადაც ეს კავშირი გაუგებარი, ცნებებში მოუქცევადი[29] საიდუმლოა, რადგან, მართლაც, თუ ორივეს დავუშვებთ როგორც ერთიმეორის მიმართ აბსოლუტურად დამოუკიდებელს, ისინი ერთიმეორისთვის ისეთივე შეუღწევადნი იქნებიან, როგორც ყოველი მატერია შეუღწევადია მეორე მატერიისათვის და, მასაშასადამე, მათი დაშვება შეგვიძლია მხოლოდ მათს ურთიერთარმყოფობაში, მხოლოდ როგორც ერთიმეორის ფორებში მყოფისა. სწორედ ასე მიუჩინა ეპიკურემ ღმერთებს ადგილი ფორებში, მაგრამ იგი თანამიმდევრულად მოიქცა იმ მხრივ, რომ მათთვის სამყაროსთან კავშირი არ მიუწერია. ამ პასუხის ტოლძალად ვერ ჩავთვლით იმ პასუხს, რომელსაც ყველა ფილოსოფოსი იძლეოდა მას შემდეგ, რაც ეს მიმართება საკითხად იქცა. დეკარტი, მალებრანში, სპინოზა, ლაიბნიცი — ყველა ესენი ამ მიმართებად სახავდნენ ღმერთს, სახელდობრ, იმ აზრით, რომ სულის სასრულობა და მატერია ერთიმეორის მიმართ მხოლოდ იდეალურ განსაზღვრულობებს წარმოადგენენ და ჭეშმარიტობა არ გააჩნიათ, ასე რომ ამ ფილოსოფოსებისათვის ღმერთი ზემოხსენებული მიუწვდომლობის სხვა სახელი კი არაა, როგორც ამას ხშირად ჰქონია ადგილი აზროვნების ისტორიაში, არამედ, უფრო, ისეა გაგებული, როგორც მათი (მატერიისა და სულის) ერთადერთი ჭეშმარიტი იგივეობა. მაგრამ ეს იგივეობა ხან მეტისმეტად აბსტრაქტულია, როგორც სპინოზასთან, ხან, ლაიბნიცისეულ მონადათა მონადასავით, შემოქმედი კია, მაგრამ შემოქმედია მხოლოდ როგორც მსჯელობათა გამომთქმელი („მსჯელი“, unteilend). ასე რომ, მართალია, ერთი მხრივ სული და მეორე მხრივ სხეულებრივი, მატერიალური აქ ერთიმეორისგან გაირჩევა, მაგრამ იგივეობა აქ ფიგურირებს მხოლოდ როგორც მსჯელობის კოპულა და აღარ ვითარდება, აბსოლუტური დასკვნის სისტემამდე ვეღარ აღწევს.

დამატება: გონის ფილოსოფიის დაყოფისას ყურადღება მივაქციეთ იმას, თუ როგორ მოხსნის თვით ბუნება თავის გარეგანობასა და განერთეულებას, თავის მატერიალობას, როგორც არაჭეშმარიტს, მასში მოსადგურე გონისადმი არაშესატყვისს, და, აღწევს რა ამ გზით იმატერიალურობას, გონში გადადის. ამიტომაც ზემოთ მოცემულ პარაგრაფებში უშუალო გონი, სული განვსაზღვრეთ როგორც არა მხოლოდ თავისთვის იმატერიალური, არამედ როგორც ბუნების ზოგადი იმატერიალურობა და, ამასთანავე, როგორც სუბსტანცია, როგორც აზროვნებისა[30] და არსის ერთიანობა. ეს ერთიანობა ჯერ კიდევ ორიენტალიზმის ძირითად შეხედულებას შეადგენდა. სინათლეს, რომელიც სპარსულ რელიგიაში განიხილებოდა როგორც აბსოლუტური, ისევე ჰქონდა გონითის მნიშვნელობა, როგორც ფიზიკურისა. უფრო გარკვევით გაიგო ეს ერთიანობა როგორც ყოველივეს აბსოლუტური საფუძველი, სპინოზამ. რაც უნდა უკუიქცეს გონი თავისთავში, რაც უნდა უკიდურესი სუბიექტურობის მწვერვალზე დადგეს, თავისთავად იგი მაინც ამ ერთიანობაშია, მაგრამ იგი ვერ დარჩება ამ ერთიანობაში; აბსოლუტურ თავისთვის-მყოფობას, თავის სავსებით შესატყვის ფორმას იგი მხოლოდ იმით აღწევს, რომ განსხვავებულო-

[29] Unbegreifliches [30] Denken

ბას, რომელიც სუბსტანციაში ჯერ კიდევ მარტივია, იმანენტურად ავითარებს ნამდვილ განსხვავებულობამდე და ამ უკანასკნელს კვლავ მიიყვანს ერთიანობასთან. მხოლოდ ამით დააღწევს იგი თავს ძილის მდგომარეობას, რომელშიც სული იმყოფება, რადგან ამ უკანასკნელში განსხვავებულობა ჯერ კიდევ განუსხვავებლობის ფორმაში, მაშასადამე, არაცნობიერობის ფორმაშია შებურული. სპინოზური ფილოსოფიის ნაკლოვანება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მასში სუბსტანცია ვერ მიდის წინ თავისი იმანენტური განვითარებისაკენ — მრავალსახობა სუბსტანციას მხოლოდ გარეგანი წესით მოუდის. აზრისა[31] და არსის ამავე იგივეობას შეიცავს ანაქსაგორასეული Nous-ი. მაგრამ ეს Nous-ი კიდევ უფრო ნაკლებაა მოსული საკუთარ განვითარებამდე, ვიდრე სპინოზასეული სუბსტანცია. პანთეიზმი სულაც არ ეწევა რაიმე დანაწევრებას ან სისტემატიზაციას. სადაც იგი წარმოდგენის ფორმაში გვევლინება, იქ იგი რეტდასხმული სიცოცხლეა, ბაქხანალური ჭვრეტაა, რომელიც უნივერსუმის სხვადასხვა ფიგურებს[32] დანაწევრებულად კი არ წარმოგვიდგენს, არამედ მათ კვლავ და კვლავ ზოგადში ნთქამს, მათ ამაღლებულისა და უზარმაზარისკენ[33] მიერეკება. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეს ჭვრეტა მაინც ყოველი საღი სულისკვეთების ადამიანისათვის ბუნებრივ ამოსავალ წერტილს წარმოადგენს. განსაკუთრებით სიჭაბუკეში განვიცდით, რომ სიცოცხლე, რომლისგანაც სულჩადგმულია ყოველივე ჩვენს გარშემო და სულჩადგმულნი ვართ ჩვენც, მთელს ბუნებას მოძმედ გვიხდის და მისდამი გამგებიანობას[34] აღგვიძრავს, ამით ჩვენ სამყაროს სულს, გონისა და ბუნების ერთიანობასა და ამ უკანასკნელის იმატერიალურობას შევიგრძნობთ.

მაგრამ თუ თავს მივანებებთ *გრძნობას* და *პირს რეფლექსიისაკენ* ვიბრუნებთ, მაშინ სულისა და მატერიის, ჩემი სუბიექტური მე-სა და მისივე სხეულებრიობის დაპირისპირებულობა მყარ დაპირისპირებულობად წარმოგვიდგება, ხოლო სხეულისა და სულის ურთიერთმიმართება ორი ურთიერთდამოუკიდებელი რაიმეს ზემოქმედებად ერთიმეორეზე. ჩვეულებრივი ფიზიოლოგიური და ფსიქოლოგიური მიდგომა ამ დაპირისპირების ურყეობას ვერ სძლევს. აქ მე-ს როგორც სავსებით მარტივსა და ერთს, მე-ს, რომელიც წარმოდგენათა უფსკრულია, აბსოლუტური სიმკვეთრით უპირისპირებენ მატერიას, როგორც მრავალს, რთულს, ხოლო ამ კითხვის პასუხს, თუ როგორაა ეს მრავალი დაკავშირებული იმ აბსტრაქტულ ერთთან, ბუნებრივია, გადაუჭრელად თვლიან.

ამ დაპირისპირების ერთი მხარის, სახელდობრ, სულის იმატერიალურობას ადვილად აღიარებენ; რაც შეეხება მის მეორე მხარეს, მატერიალურს, იგი, თუ ოდენ მარეფლექტირებელი აზროვნების თვალსაზრისზე ვდგავართ, კვლავ მყარ რაღმე გვესახება, კვლავ ისევე არ გვეპარება მასში ეჭვი, როგორც სულის იმატერიალურობაში, ასე რომ მატერიალურსაც ისეთსავე ყოფიერებას მივაწერთ, როგორსაც იმატერიალურს. ჩვენს თვალში ორივე თანაბრად სუბსტანციური და აბსოლუტურია. განხილვის ეს წესი მეფობდა წინანდელ მეტაფიზიკაშიც, მაგრამ, ამასთანავე, თუ ამ მეტაფიზიკისათვის მატერიალურისა და იმატერიალურის გადაულახავი დაპირისპირებულობა უეჭველი რამ იყო, მეორე მხრივ, იგი თვითვე გაუცნობიერებლად მოხსნიდა ამ დაპირისპირებულობას იმით, რომ სულს ნივთად[35] ხდიდა, მაშასადამე, ისეთ რაღმე, რაც აბსტრაქ-

[31] Gedanke [32] Gestalten [33] Ungeheure [34] Sympathie [35] Ding

ტული კია, მაგრამ ამასთანავე გრძნობადი მიმართებების მიხედვით განსაზღვრული. ამას მეტაფიზიკა მაშინ სჩადიოდა, როცა სვამდა კითხვას სულის ადგილსამყოფლის შესახებ, რითაც სულს *სივრცეში* ათავსებდა. ამასვე სჩადიოდა იგი კითხვის დასმით სულის წარმოშობისა თუ გაქრობის შესახებ, რითაც სული *დროში* ექცეოდა. და, მესამეც, ამას მეტაფიზიკა სჩადიოდა კითხვის დასმით სულის თვისებათა შესახებ, რადგან კითხვა გულისხმობს სულის განხილვას როგორც უძრავისას, მყარისას, როგორც ამ განსაზღვრულობათა შეკავშირების პუნქტისას. ლაიბნიციც სულს განიხილავდა როგორც ნივთს, რამდენადაც მასაც (სულს), ისევე როგორც ყველაფერ სხვას, მონადად მიიჩნევდა. მონადა იმდენადვეა უძრავი რამ, რამდენადაც ნივთია, და მთელი განსხვავება მასა და მატერიალურს შორის, ლაიბნიცის მიხედვით, იმაში მდგომარეობს, რომ სული ცოტაოდნად უფრო ნათელი (არაბუნდოვანი) განვითარებული მონადაა, ვიდრე დანარჩენი მატერია. ამ წარმოდგენით მატერიალური მაღლდება, მაგრამ აქ უფრო სულის მატერიალურზე დაყვანა ხდება, ვიდრე მისი მატერიალურისაგან გარჩევა.

განხილვის ამ მთელს ოდენ მარეფლექტირებელ წესზე ამაღლება ძალგვიცს თუნდაც მხოლოდ *სპეკულატური* ლოგიკის მეშვეობით, რომელიც გვიჩვენებს, რომ ყველა განსაზღვრებები, რომლებიც კი სულს მიეყენება — ნივთობა, სიმარტივე, განუყოფლობა, ერთობა, — თავიანთ აბსტრაქტულ გაგებაში ჭეშმარიტნი კი არ არიან, არამედ თავიანთ საპირისპიროში გადადიან. მაგრამ გონის ფილოსოფია ამგვარ განსჯისეულ კატეგორიათა არაჭეშმარიტობის დასაბუთებას იმით აგრძელებს, რომ გვიჩვენებს, თუ გონის იდეალურობა როგორ მოხსნის ყველა მყარ განსაზღვრულობებს მასში.

რაც შეეხება ჩვენი განსახილველი დაპირისპირების მეორე მხარეს, სახელდობრ, მატერიას, გარეგანობა, განერთეულება, მრავლობა — როგორც უკვე აღინიშნა, — განიხილება როგორც მისი მყარი განსაზღვრულობები. აქედან გამომდინარე, ამ მრავლის ერთიანობა ცხადდება ოდენ ზედაპირულ კავშირად, არაერთიანის შეერთებად და, ამგვარად, ყოველივე მატერიალური დაყოფადად მიიჩნევა. ყოველ შემთხვევაში, ის მაინც უნდა ვაღიაროთ, რომ, თუ გონში კონკრეტული ერთიანობა არსებითს წარმოადგენს, ხოლო სიმრავლე — მოჩვენებითობას, მატერიის საქმე პირიქითაა — და ძველი მეტაფიზიკაც, ეტყობა, ამას გუმანით გრძნობდა, რადგან კითხულობდა, თუ რომელია გონში პირველი — ერთი თუ მრავალი. მაგრამ ის, რომ მატერიაში გარეგანობა და მრავლობა ვერ დაიძლევა ბუნების მიერ, ისეთი წანამძღვარია, რომელიც ჩვენ, ჩვენს ზემოაღნიშნულ თვალსაზრისზე ანუ სპეკულატური ფილოსოფიის თვალსაზრისზე მდგომებმა, დიდი ხანია უკან მოვიტოვეთ, როგორც გამოუსადეგარი. ბუნების ფილოსოფია გვიჩვენებს, თუ როგორაა, რომ ბუნება საფეხურებრივად მოხსნის თავის გარეგანობას, თუ როგორ უკუაგდებს მატერია, თუნდ მხოლოდ თავისი სიმძიმის წყალობით, ერთეულისა და მრავლის თავისთავადობას და როგორაა, რომ ეს უკუგდება, რომელიც ჯერ კიდევ *სიმძიმით* იწყება, უფრო მეტად კი — განუყოფელი მარტივი *სინათლით*, შემდეგ განსრულებას აღწევს ცხოველურ სიცოცხლეში, შემგრძნობ არსებაში, რამდენადაც ეს უკანასკნელი გვიჩვენებს ერთი და იმავე სულის თანამყოფობას[36]

[36] Allgegenwart

სხეულის ყველა წერტილში, მაშასადამე, მატერიის გათიშულობის მოხსნილობას. ყოველი მატერიალური რომ ასე მოიხსნება მთელს ბუნებაში მოქმედი თავისთავად-მყოფი გონის მიერ და ეს მოხსნა რომ თავის განსრულებას სული ს სუბსტანციაში პოულობს, ამით სული გამოდის როგორც ყ ო ვ ე ლ ი ვ ე მატერიალურის იდეალურობა, როგორც იმატერიალობა მ თ ლ ი ა ნ ა დ, ასე რომ ყველაფერი, რასაც მატერია ჰქვია, რაც უნდ დამოუკიდებლად ესახებოდეს იგი წარმოდგენას, გონის მიმართ არადამოუკიდებლად უნდა ვცნოთ.

რა თქმა უნდა, სული და სხეული ერთიმეორის მიმართ დაპირისპირებულად უნდა ვაღიაროთ. რამდენადაც განუსაზღვრელი საყოველთაო (ზოგადი) სული თავისთავს განსაზღვრავს, თავისთავის ინდივიდუალიზაციას ახდენს, — რამდენადაც გონი სწორედ ამით იქცევა ცნობიერებად (აქამდე კი გონი აურაცილებლად მიდის), — ამდენად იგი (გონი) თავისთავისა და თავისი სხვის დაპირისპირებულობის თვალსაზრისზე დგება. ეს სხვა მას წარმოუდგება როგორც რეალური[37], როგორც რაღაც მისთვის (გონისთვის) და თავისთავისთვის გარეგანი, როგორც მატერიალური. ამ თვალსაზრისზე დგომისას კითხვა სულისა და სხეულის კავშირის[38] შესაძლებლობის შესახებ საცსებით ბუნებრივი კითხვაა. თუ სხეული და სული ერთიმეორისაგან აბსოლუტურად დაპირისპირებულნი არიან, — როგორც ამას განმსჯელი[39] ცნობიერება ამტკიცებს, — მაშინ მათ შორის არავითარი კავშირი შესაძლებელი აღარაა. მაგრამ ძველი მეტაფიზიკა ამ კავშირს აღიარებდა, როგორც უცილობელ ფაქტს. ამიტომაც კითხვა დგებოდა, თუ როგორ შეიძლება გადაჭრილ[40] იქნეს წინააღმდეგობა, რომ აბსოლუტურად თავისთავადნი[41] (სული და სხეული. მთარგმ.) მაინც ერთიმეორესთან კავშირში არიან. კითხვის ასეთი დასმისას მისი პასუხი შეუძლებელი იყო. მაგრამ სწორედ კითხვის ასეთი დასმა უნდა ვაღიაროთ უმართებულოდ, რადგან სინამდვილეში იმატერიალური და მატერიალური ისეთ შეფარდებაში კი არ არიან, როგორშიც განკერძოებულია განკერძოებულთან, არამედ ისეთში, როგორშიცაა განკერძოებულის გარეგადამწვდომი[42] ჭეშმარიტად ზოგადი განკერძოებულთან. მატერიალურს თავის განკერძოებულობაში არა აქვს ჭეშმარიტობა, არა აქვს თავისთავადობა იმატერიალურის მიმართ. მაშასადამე, ზემომოყვანილი თვალსაზრისი მატერიალურისა და იმატერიალურის გათიშვისა არ უნდა განვიხილოთ როგორც უკანასკნელი, აბსოლუტურად ჭეშმარიტი თვალსაზრისი. პირიქით, მათი გათიშულობა უნდა აიხსნას მხოლოდ მათი პირველადი ერთიანობიდან ამოსვლით. ამიტომაც დეკარტეს, მალებრანშისა და სპინოზას ფილოსოფიებში ხდება უკუსვლა აზრისა და არსის, გონისა და მატერიის ასეთი ერთიანობისაკენ და ეს ერთიანობა ღმერთში დგინდება. მალებრანში ამბობდა, ჩვენ ყოველივეს ღმერთში ვხედავთო. ღმერთს იგი განიხილავდა როგორც გაშუალებას, როგორც პოზიტიურ მედიუმს მოაზროვნესა და არამოაზროვნეს შორის და, სახელდობრ, როგორც იმ იმანენტურ, ყოვლისგამჭოლ არსებას, რომელშიც ორივე მხარე მოხსნილია — მაშასადამე, არა როგორც მესამეს ორი უკიდურესის (Extreme)* მიმართ, რომელთაც თვითონ

[37] Reales [38] Gemeinschaft [39] verständige [40] gelöst [41] selbständig [42] übergreifend

* აქვე გასათვალისწინებელია (და ქვემოთ უფრო ნათლად გამოჩნდება), რომ სიტყვის Extreme ხმარებისას ჰეგელს მხედველობაში აქვს მისი ორივე მნიშვნელობა: ა) უკიდურესობებისა, ბ) კიდური ტერმინებისა (ლოგიკური აზრით). (მთარგმნ. შენ..).

სებდნენ, რომელიც, არსებითად, გონად უნდა იქნეს გაგებული, მათ ჰსურდათ, ამით იმ შემეცნებასთან მივეყვანეთ, რომ ეს ერთიანობა არ შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც ნეიტრალური რამ, რომელშიც ორი თანაბარი მნიშვნელობისა და თავისთავადობის მქონე უკიდურესი შევა, ვინაიდან მატერიალურს აქვს მარტოოდენ ნეგატიურის აზრი გონის მიმართ და საკუთარი თავის მიმართ, ანუ — როგორც პლატონი და სხვა ფილოსოფოსები იტყოდნენ, — მას „თავისთავის სხვა" უნდა ეწოდოს, გონის ბუნება კი, პირიქით, უნდა ვცნოთ როგორც პოზიტიური, სპეკულატური, რადგან იგი (გონი) მის მიმართ არადამოუკიდებელ მატერიალურში თავისუფლად გაატანს, ამ თავის სხვას გარეგადასწვდება, მას ძალაში კი არ ტოვებს, როგორც ჭეშმარიტად რეალურს, არამედ აიდეალურებს მას და გაშუალებულის მდგომარეობამდე ჩამოჰყავს.

გონისა და მატერიის დაპირისპირებულობის ამ სპეკულატურ გაგებას უპირისპირდება *მატერიალიზმი*, რომელიც აზროვნებას წარმოგვიდგენს როგორც მატერიალურის შედეგს, აზროვნების სიმარტივე მრავალკეცობიდან[43] გამოჰყავს. არაფერია ფილოსოფიაში უფრო არადამაკმაყოფილებელი, ვიდრე მატერიალისტურ შრომებში მოცემული ანალიზი ზოგ-ზოგი მიმართებისა და კავშირისა, რომელიც, მატერიალისტების აზრით, ისეთ შედეგს წარმოშობს, როგორიცაა აზროვნება. ამასთან, ავტორებს სავსებით მხედველობის გარეთ რჩებათ, რომ როგორც მიზეზი მოხსნის თავისთავს შედეგში და საშუალება — მიღწეულ მიზანში, ისე ისიც, რის შედეგსაც, მათი აზრით, წარმოადგენს აზროვნება, ამ უკანასკნელში მოხსნილია და გონს, როგორც ასეთს, სხვა კი არ წარმოშობს, არამედ, პირიქით. გონს თვითონ მოჰყავს თავისთავი თავისი თავისთავად-ყოფნიდან თავისთვის-ყოფნაში, თავისი ცნებიდან — ნამდვილობაში და იმას, რაც, ხსენებულ ავტორთა აზრით, მას ადგენს, თავის მიერ დადგენილად ხდის. მიუხედავად ამისა, მატერიალიზმში მაინც უნდა ვაღიაროთ ალტაცების აღმძვრელი მისწრაფება, რომ გასცდეს დუალიზმს, რომელიც ცნობს ორ სხვადასხვა სამყაროს, როგორც თანაბრად სუბსტანციურსა და ჭეშმარიტს, და მოხსნას პირველადი ერთის ეს გაორება.

§ 390

სული:

ა) პირველ ყოვლისა, თავის უშუალო *ბუნებრივ გარკვეულობაში* არის ოდენ *მყოფი*, ბუნებითი სული.

ბ) როგორც *ინდივიდუალური*, შედის მიმართებაში თავის ამ უშუალო ყოფიერებასთან და ამ უკანასკნელის გარკვეულობებში აბსტრაქტულად არის *თავისთვის*. ესაა *მგრძნობელი* სული.

გ) იგივეა, რაც მისი სხეულებრიობა, მასში სახემიღებული[44], და სული ამ სხეულებრიობაში *ნამდვილი* სულია*.

[43] Vielfache [44] eingebildet

* გასათვალისწინებელია, რომ სიტყვა «wirklich» (ნამდვილი) ეტიმოლოგიურად «ქმედითს» უდრის და, ამგვარად, გასაგები ხდება ნამდვილი («ქმედითი») სულის დაპირისპირება «მგრძნობელი» სულისადმი (მთარგმნ. შენ.).

დამატება: ამ პარაგრაფში მითითებული პირველი ნაწილი ანთროპოლო-
გიისა, რომელიც მხოლოდ ყოფიერ, ბუნებითს სულს მოიცავს, თავის მხრივ
იყოფა სამ მონაკვეთად. პირველში ჯერ საქმე გვაქვს გონის სავსებით ზოგად,
უშუალო სუბსტანციასთან, სულის მარტივ ფეთქვასთან, მის ოდენ თავისთავ-
ში-ძვრასთან[45]. ამ პირველ გონითს ცხოვრებაში ჯერ არ დადგენილა რაიმე
განსხვავება არც ინდივიდუალობასა და ზოგადობას შორის, არც სულსა და ბუ-
ნებრივ მხარეს შორის. ამ მარტივ ცხოვრებას აქვს თავისი გაშლა (ექსპლიკა-
ცია) ბუნებისა და გონის სახით. ეს ცხოვრება, როგორც ასეთი, მხოლოდ არის,
მას არა აქვს ჯერ აქარსობა, გარკვეული ყოფიერება, განკერძოებულობა, ნამ-
დვილობა. მაგრამ როგორც ლოგიკაში არსი (ყოფიერება) არ შეიძლება აქარ-
სობაში არ გადავიდეს, ასე სულიც აუცილებლობით გადადის თავისი განუსა-
ზღვრელობიდან განსაზღვრულობაში. ამ განსაზღვრულობას, როგორც უკვე
აღინიშნა ზემოთ, უპირველესად, ბუნებითობის[46] ფორმა აქვს. მაგრამ სულის
ბუნებითი გარკვეულობა უნდა გაგებულ იქნეს როგორც მთლიანობა (ტოტა-
ლობა), როგორც ცნების მსგავსება, ანასახი[47], ამიტომ უპირველესს აქ სულის
სავსებით ზოგადი თვისებრივი გარკვეულობები წარმოადგენენ. ამათ რიცხვში
შედის, სახელდობრ, რასობრივი სხვაობები ადამიანთა მოდგმაში, რომლებიც
იმდენადვე ფიზიკურია, რამდენადაც გონითი, და ეროვნულ გონთა განსხვავე-
ბულობები.

ეს ერთიმეორის გარემდებარე ზოგადი განკერძოებულობანი ანუ განსხვა-
ვებულობანი შემდეგ (და სწორედ ესაა გადასვლა მეორე მონაკვეთზე) კვლავ
სულის ერთიანობაში შემოდიან ანუ, რაც იგივეა, მათი განვითარება კვლავ გა-
ნერთეულებამდე მიდის. როგორც სინათლე იშლება უსასრულო რაოდენობის
ვარსკვლავებად, ისე ზოგადი ბუნებითი სულიც იშლება ინდივიდუალურ სულ-
თა უსასრულო რაოდენობად, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ თუ სინათლეს
(ასე გვეჩვენება) ვარსკვლავთაგან დამოუკიდებელი მდგმობა[48] აქვს, ზოგადი
ბუნებითი სული ნამდვილობას მხოლოდ ცალკეულ სულებში აღწევს. მაგრამ
პირველ მონაკვეთში განხილული ურთიერთგარემდებარე ზოგადი თვისობრიო-
ბები რომ, როგორც ზემოთ ითქვა, კვლავ ერთეული ადამიანური სულის ერთია-
ნობაში შემოდიან, მათ, ნაცვლად გარეგანობის ფორმისა, მათში იგივეობრივად
მყოფი ინდივიდუალური სუბიექტის ბუნებითი ც ვ ლ ი ლ ე ბ ე ბ ი ს სახე ეძ-
ლევათ. ეს ცვლილებები, რომლებიც, ზემოხსენებულივით, ფიზიკურიცაა და
გონითიც, ა ს ა კ ი ს შესაბამისად იჩენს თავს. ამიერიდან განსხვავებულობა
გარეგნული აღარაა. მაგრამ ნ ა მ დ ვ ი ლ გ ა ნ კ ე რ ძ ო ე ბ უ ლ ო ბ ა დ, ინდი-
ვიდის რეალურ დაპირისპირებულობად თავისთავთან ეს განსხვავებულობა
ს ქ ე ს თ ა მ ი მ ა რ თ ე ბ ა შ ი იქცევა. აქედან მოყოლებული, სული სულაც
დაპირისპირებაში შედის თავისი ბუნებითი თვისებებისადმი, თავისი ზოგადი
ყოფიერებისადმი, რომელიც (ეს ზოგადი ყოფიერება) სწორედ ამით ჩამოიყვა-
ნება სულის სხვის, მისი ოდენ მხარის, მისი ერთერთი წარმავალი მდგომარეო-
ბის, სახელდობრ, ძ ი ლ ი ს მ დ გ ო მ ა რ ე ო ბ ი ს დონემდე. ასე ჩნდება
ბ უ ნ ე ბ ი თ ი გ ა ღ ვ ი ძ ე ბ ა, სულის მიერ თავისთავის აღმოჩენა[49]. მაგრამ
აქ, ანთროპოლოგიაში, ჩვენი განხილვის საგანია არა ის შევსება[50], რომელიც
მღვიძარე ცნობიერების ხვედრია, არამედ მხოლოდ ღვიძილი, და იმდენადაა ასე-

---
[45] Sich-in-sich-Regen [46] Natürlichkeit [47] Abbild [48] Bestehen [49] Sichaufgehen [50] Erfüllung

თი საგანი, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ბუნებითს მდგომარეობას წარმოადგენს.

ამ *დაპირისპირების* მიმართებიდან ანუ *რეალური განკერძოებულობიდან* სული იმით უბრუნდება თავისთავთან ერთიანობას (რომელსაც მესამე მონაკვეთში ვიხილავთ), რომ თავის სხვას იგი მდგომარეობისეულ სიმყარესაც ართმევს და მას (ამ სხვას) თავის იდეალურობაში განაქარვებს[51]. ასე განვლის სული გზას ოდენ *ზოგადი* და მხოლოდ *თავისთავად-მყოფი ერთეულობიდან თავისთვის-მყოფ ნამდვილ ერთეულობამდე* და ამით — *შეგრძნებამდე*. აქ, უპირველესად, საქმე მხოლოდ შეგრძნების ფორმასთან გვაქვს: თუ *რას* შეიგრძნობს სული, ამის განსაზღვრა ანთროპოლოგიის მეორე ნაწილშილა მოგვიხდება. ამ ნაწილისკენ გადასვლას შეადგენს შეგრძნების თავისთავში განვრცობა[52] *გუმანით მგრძნობ*[53] სულად.

I ბუნებითი სული

§ 391

არ არის აუცილებელი, საყოველთაო სული, როგორც მსოფლიო სული, ამასთანავე თითქოს სუბიექტადაც იყო ფიქსირებული, რადგან იგი მხოლოდ საყოველთაო *სუბსტანციაა*, რომელსაც თავისი ნამდვილი ჭეშმარიტობა აქვს მხოლოდ როგორც ერთეულს, როგორც სუბიექტურობას. ამგვარად, იგი გვევლინება როგორც ერთეული სული, მაგრამ ისეთი, რომელიც უშუალოდ მხოლოდ ყოფიერია და რომელსაც თავისთავში თავისი ბუნებითი განსაზღვრულობები აქვს. ამ უკანასკნელთ თავისუფალი არსებობა აქვთ, ასე ვთქვათ, მისი იდეალურობის მიღმა; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ცნობიერებისათვის ისინი წარმოადგენენ ბუნებითს საგნებს, მაგრამ ისეთებს, რომლებთანაც სული, როგორც ასეთი, იმგვარ მიმართებაში არაა, როგორშიც გარეგან საგნებთან. ეს განსაზღვრულობები მას, უფრო, თავისში აქვს, როგორც ბუნებითი თვისებები.

დამატება: შეგვიძლია სული, მთელი ბუნების მაკროკოსმოსთან შეპირისპირებით, განვიხილოთ როგორც მიკროკოსმოსი, რომელშიც მაკროკოსმოსი შემჭიდროებული სახით შემოდის და ამით თავის გათიშულობას მოხსნის. ამიტომაც, — ასე ვიტყვით ჩვენ, — იგივე განსაზღვრულობები, რომლებიც გარეგან ბუნებაში წარმოგვიდგება როგორც თავისუფლად მიშვებული სფეროები, როგორც დამოუკიდებელ სახე-ფიგურათა[1] რიგი, სულში შიშველ თვისობრიობათა დონემდეა ჩამოყვანილი. სული შუაში დგას, ერთი მხრივ, მის უკან მდებარე ბუნებასა და, მეორე მხრივ, ზნეობრივი თავისუფლების სამყაროს შორის, რომელიც ბუნებითი გონიდან გამოყოფისთვის, მისგან თავის დაღწევისთვის მუშაობს. ისევე, როგორც სულიერი ცხოვრების მარტივ გარკვეულობებს საყოველთაო ბუნებითს სიცოცხლეში თავისი შესატყვისები[2] მოეპოვებათ, ურთიერთგათიშული და დაცალკევებული, ისიც, რასაც ცალკეულ ადამიანში სუბიექტუ-

---

[51] auflöst [52] Ausdehnung [53] ahnende

[1] Gestalten [2] Gegenbil

რის, განკერძოებული სწრაფვის ფორმა აქვს და მასში არის არაცნობიერად, მხოლოდ როგორც ყოფიერება, სახელმწიფოში გაიშლება თავისუფლების ურთიერთგანსხვავებულ სფეროთა სისტემად — თვითცნობიერი გონების მიერ შექმნილ სამყაროდ.

1. ბუნებითი თვისებები[3]

§ 392

გონი 1) თავისი სუბსტანციის, ბუნებითი სულის სახით მონაწილეობს საერთო პლანეტარულ ცხოვრებაში — მისი წილხვედრია კლიმატთა სხვადასხვაობა, წლის დროთა ცვალებადობა, დღის დროთა ცვალებადობა და სხვა ამგვარი. იგი ცხოვრობს ბუნებითი ცხოვრებით, რომელიც მასში მხოლოდ ნაწილობრივ თუ მიაღწევს ბუნდოვანი განწყობილებების დონეს.

შენიშვნა: ბოლო ხანებში ხშირად ლაპარაკობენ ხოლმე ადამიანის *კოსმოსურ, სიდერულ, ტელურულ* სიცოცხლეზე. ცხოველი, არსებითად, ამ სიმპათიაში ცოცხლობს. მისი გვაროვნული ხასიათი, ისევე როგორც მისი კერძო (ამ ცალარისათვის დამახასიათებელი. მთარგმ.) განვითარება ზოგ ცხოველში მთლიანად, ზოგშიც — მეტ-ნაკლებად დაკავშირებულია ხოლმე ამ პირობებთან. ადამიანისთვის ეს ვითარებები მით უფრო კარგავენ მნიშვნელობას, რაც უფრო განათლებულია იგი და, აქედან გამომდინარე, რაც უფრო დამყარებულია მთელი მისი მდგომარეობა თავისუფალ გონით საფუძველზე. მსოფლიო ისტორია არაა დაკავშირებული რევოლუციებთან მზის სისტემაში, ისევე როგორც ცალკეული ადამიანის სვე-ბედი არაა კავშირში პლანეტების განლაგებასთან. კლიმატთა სხვაობას უფრო მყარ და გავლენისუნარიან გარკვეულობათა განპირობება ძალუძს. მაგრამ წლის დროებსა და დღის დროებს მხოლოდ შედარებით სუსტი განწყობილებები შეესაბამება, რომელთა გამოვლენაც, უპირატესად, ავადმყოფობის მდგომარეობებში თუა შესაძლებელი, სიგიჟის ჩათვლით, — ერთი სიტყვით, ჩვენი თვითცნობიერი სიცოცხლის დათრგუნულობისას. ხალხთა ცრუმორწმუნეობისა და სუსტი განსჯისუნარის მიერ დაშვებულ ცდომილებათა წყალობით იმ ხალხებში, რომელნიც ნაკლებ არიან წინ წასულნი გონითი თავისუფლების გზაზე და ამიტომ დღეს უფრო ცხოვრობენ ბუნებასთან ერთიანობაში, ვიდრე სხვანი, ამ რიგის თითო-ოროლა ნამდვილ კავშირსაც ვაწყდებით და მათ საფუძველზე — გარკვეულ მდგომარეობათა და მათგან გამომდინარე ხდომილებათა ისეთ წინასწარგანჭვრეტებსაც, რომლებიც სასწაულებრივნი ჩანან. მაგრამ გონის თავისუფლება რომ უფრო ღრმად სწვდება თავისთავს, ამისდაკვალად ქრება ეს მცირეოდენი და უმნიშვნელო დისპოზიციებიც, რომლებიც ბუნებისაგან განუშორებელ ცხოვრებას ემყარებიან. ცხოველი, ისევე როგორც მცენარე, პირიქით, ამ დისპოზიციათა ტყვედ რჩება.

დამატება: ამის წინა პარაგრაფიდან და მისი დამატებიდან ჩანს, რომ ბუნების საყოველთაო სიცოცხლე ამასთანავე სულის სიცოცხლეცაა, რომ სული თანაგანცდის (სიმპათიის) წესით მონაწილეობს ამ საყოველთაო სიცოცხლეში.

---

[3] Qüalitäten

მაგრამ თუ ვისმე ჰსურს, სულის ეს თანაცოცხლობა უნივერსუმთან გონის შესახები მეცნიერების უმაღლეს საგნად გაიხადოს, ეს დიდი შეცდომა იქნება; რადგან გონის მოქმედება არსობრივად სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ამაღლდეს ოდენ ბუნებითს სიცოცხლეში დატყვევებულობიდან, თავისთავი თავის თავისთავადობაში შეიცნოს, სამყარო თავის აზროვნებას დაუმორჩილოს, იგი ცნებიდან შექმნას. აქედან გამომდინარე, გონში ბუნების საყოველთაო სიცოცხლე სავსებით დაქვემდებარებულ მომენტს წარმოადგენს; იგი (გონი) ბატონობს კოსმოსურსა და ტელურულ ძალებზე; მათ მასში მხოლოდ უმნიშვნელო განწყობილებათა წარმოქმნა თუ ძალუძთ.

საყოველთაო სიცოცხლეს რაც შეეხება, იგი, ჯერ ერთი, არის საერთოდ მზის სისტემის სიცოცხლე, მეორეც, დედამიწის სიცოცხლე, რომლის საითაც პირველს უფრო ინდივიდუალური ფორმა ენიჭება.

რაც შეეხება სულის მიმართებას მზის სისტემასთან, შეგვიძლია შევნიშნოთ, რომ ასტროლოგია ადამიანთა მოდგმისა და ცალკეული ადამიანების სვებედს პლანეტების განლაგებასა და მდგომარეობებთან აკავშირებს (ისე, როგორც ახალ დროში სამყაროს შეჰხედეს როგორც გონის სარკეს იმ აზრით, რომ შესაძლებლად მიიჩნიეს სამყაროდან გონის ახსნა). ასტროლოგიის შინაარსი უკუგდებულ უნდა იქნეს, ვითარცა ცრუმორწმუნეობა, მაგრამ მეცნიერებას მაინც ჰმართებს, ამ უკუგდების გარკვეული საფუძველი დაასახელოს. ასეთ საფუძვლად მხოლოდ ის ვერ გამოდგება, რომ პლანეტები ჩვენგან დაშორებულია და სხეულებს წარმოადგენენ, არამედ ამისთვის, უფრო გარკვეულად, ის გარემოება უნდა დავიმოწმოთ, რომ მზის სისტემის პლანეტარული სიცოცხლე მხოლოდ მოძრაობითი სიცოცხლეა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისეთი სიცოცხლეა, რომლის განმსაზღვრელი მხოლოდ სივრცე და დროა; რადგან სივრცე და დრო მოძრაობის მომენტები გახლავთ, პლანეტების მოძრაობის კანონები მხოლოდ სივრცისა და დროის ცნების მიერაა განსაზღვრული. აქედან გამომდინარე, პლანეტებში აბსოლუტურად თავისუფალი მოძრაობა ნამდვილდება. მაგრამ ეს აბსტრაქტული მოძრაობა ფიზიკალურად ინდივიდუალურშივე უკვე სავსებით დაქვემდებარებულ რასმე წარმოადგენს. ინდივიდუალური, საერთოდ, თვით იქმნის თავის სივრცესა და დროს, მისი ცვლილება განსაზღვრულია მისი კონკრეტული ბუნებით. ცხოველური სხეული კიდევ უფრო მეტ თავისთავადობას აღწევს, ვიდრე ოდენ ფიზიკალურად ინდივიდუალური: მას გააჩნია თავისი განვითარების მსვლელობა, რომელიც სრულებით დამოუკიდებელია პლანეტების მოძრაობისაგან, და სიცოცხლის ხანგრძლივობა, რომელსაც პლანეტები ვერ განსაზღვრავენ; მისი ჯანმრთელობა, ისევე როგორც მისი სნეულების მიმდინარეობა, არაა დამოკიდებული პლანეტებზე. მაგალითად, პერიოდულ ციებ-ცხელებას თავისი განსაზღვრული ზომა აქვს, ერთსა და იმავე ინდივიდთან განმსაზღვრელი როლი ამ მხრივ ეკუთვნის არა დროს, როგორც დროს, არამედ თვით მის ცხოველურ ორგანიზმს. მაგრამ სრულებით უმნიშვნელოა სივრცისმიერი და დროისმიერი აბსტრაქტული განსაზღვრულობები გონისთვის. მისთვის ამ თავისუფალ მექანიზმს მნიშვნელობა და ძალა არა აქვს. თვითცნობიერი გონისეული განსაზღვრულობები უსასრულოდ უფრო განვითარებულია[4], უფრო კონკრეტულია, ვიდრე სივრცეში მეზობლობი-

---

[4] gediegener

სეული და დროში მიმდევრობისეული. მართალია, გონი, როგორც განსხეულებელი, რაღაც გარკვეულ ადგილას და გარკვეულ დროშია, მაგრამ იგი მაინც დროსა და სივრცეზე ამაღლებულია. რაც არ უნდა იყოს, ადამიანური სიცოცხლე მაინც პირობადებულია მზისაგან დედამიწის გარკვეული დაშორების მიერ. მათ შორის მანძილი რომ უფრო დიდი იყოს, ადამიანი ისევე ვერ იცოცხლებდა, როგორც უფრო მცირე მანძილის შემთხვევაში. მაგრამ დედამიწის ადგილმდებარეობის გავლენა ადამიანზე ამის იქით ვერ მიდის.

საკუთრივ დედამიწური ვითარებებიც — დედამიწის წლიური ბრუნვა მზის გარშემო, დღიური მოძრაობა თავისთავის გარშემო, დედამიწის ღერძის დახრილობა მზის გარშემო მოძრაობის სიბრტყის მიმართ — ყველა ეს განსაზღვრულობანი, დედამიწის ინდივიდუალობას რომ ეკუთვნიან, მართალია, არ არიან მოკლებულნი ადამიანზე გავლენის უნარს, მაგრამ გონისათვის, როგორც ასეთისათვის, უმნიშვნელონი არიან. ამიტომ ჯერ კიდევ ეკლესიამ სამართლიანად უარყო ადამიანური გონის მიმართ დედამიწისეული და კოსმოსური ვითარების ძალის რწმენა. ადამიანი თავისთავს უნდა განიხილავდეს როგორც ბუნების პირობებისაგან თავისუფალს, ხსენებული ცრუმორწმუნეობის შემთხვევაში კი იგი თავისთავს განიხილავს როგორც ბუნებისეულ არსებას. თქმულიდან გამომდინარე, იმათი წამოწყებაც არაფრის მომცემად უნდა ჩაითვალოს, ვინც ცდილობდნენ დედამიწის ევოლუციის ეპოქები ადამიანური ისტორიისათვის დაეკავშირებინათ, რელიგიებისა და მათი ხატ-წარმოდგენების[5] დასაბამი ასტრონომიის სფეროში, ხოლო შემდეგ — ფიზიკალურ სფეროში აღმოეჩინათ და, ამასთან, შემდეგი უსაფუძვლო და უნიადაგო შეხედულების ტყვენი იყვნენ: როგორც ბუნიაობამ კუროს ზოდიაკოდან ვერძისაში გადაინაცვლა, შეუძლებელი იყო, აპისის თაყვანისცემასაც ასევე ადგილი არ დაეთმო ქრისტიანობისათვის, როგორც ტარიგის (კრავის) თაყვანისცემისათვისო.

რაც შეეხება დედამიწური პირობების იმ გავლენას ადამიანზე, რომელიც მათ ნამდვილად აქვთ, აქ შეიძლება მხოლოდ მის უმთავრეს მომენტებს შევეხოთ, რადგან მისი კერძო რაგვარობა ადამიანისა და დედამიწის ბუნებისმეტყველური ისტორიის სფეროს ეკუთვნის. დედამიწის მოძრაობის პროცესს წლის და დღის დროთა მონაცვლეობის სახით ფიზიკალური მნიშვნელობა ენიჭება. ეს ცვალებადობა, უდავოდ, ეხება ადამიანს. ოდენ ბუნებითი გონი — სული — თავისი განწყობილებით მოჰყვება წელიწადის დროთა და დღის დროთა ცვალებადობას. მაგრამ თუ მცენარეები სავსებით არიან მიჯაჭვულნი წლის დროთა ცვლაზე და მხეცებიც კი არაცნობიერად ექვემდებარებიან მის ბატონობას (ზოგს ეს ცვლა ინსტინქტის ძალით სქესთა შეერთებისაკენ უბიძგებს, ზოგს — მოგზაურობისაკენ), ადამიანის სულში იგი (ეს ცვლა) ისეთ აფორიაქებას ვერ იწვევს, რომელსაც იგი უნებლიედ დაექვემდებარებოდა. ზამთრის დისპოზიცია (განწყობილება. მთარგმ.) თავისთავში შემოქცევის, თვითდაუნჯების, ოჯახური ცხოვრების, პენატთა თაყვანების დისპოზიციაა. ზაფხულში, პირიქით, განსაკუთრებით განწყობილნი ვართ სამოგზაუროდ, გაშლილი არემიდამო გვიზიდავს, უბირი ადამიანები სამლოცველო ღარიბობის (პილიგრიმობის მთარგმ. შენ.) მიდრეკილებას გრძნობენ. მაგრამ არც იმ გულთან უფრო ახლოს მიტანილ ოჯახურ ცხოვრებას, არც ამ სამლოცველო ღარიბობას არაფერი სცხია ოდენ ინსტინქტური. ქრისტიანული დღესასწაულები იმთავითვე და-

[5] Bilder

უკავშირეს წლის დროთა მონაცვლეობას. ქრისტეს შობას მაშინ დღესასწაულობენ, როცა მზე, თითქოს, ახლად ამოდის, ქრისტეს აღდგომას გაზაფხულის დამდეგს, ბუნების გაღვიძების პერიოდში ვხეიმობთ; მაგრამ რელიგიურისა და ბუნებისეულის ეს დაკავშირებაც ინსტინქტით განპირობებული კი არაა, არამედ ცნობიერად შემოღებულია. რაც შეეხება მთვარის ცვლას, მას ადამიანის ფიზიკალურ ბუნებაზეც კი მხოლოდ შეზღუდული გავლენა აქვს. ეს გავლენა შეშლილებში გამოვლენითაა ცნობილი. მაგრამ ამათში ხომ ბუნების კანონი ბატონობს და არა თავისუფალი გონი.

დღის დროებსაც, უდავოდ, სულის თავ-თავისი დისპოზიცია ახლავს. დილით ადამიანი სხვა გუნებაზეა, ვიდრე საღამოს. დილით სერიოზულობა სუფევს, გონი უფრორა იგივეობაში თავისთავთან და ბუნებასთან, დღე დაპირისპირებას, შრომას ეკუთვნის, საღამოთი რეფლექსია და ფანტაზია ბატონობს. შუაღამით გონი, დღის ყურადღებაამბნევ ხდომილებათაგან გამორკვეული, თავისთავს უბრუნდება, იგი თავისთავთან განმარტოებულია და დაფიქრებისაკენ მიდრეკილი. ნაშუაღამევს ყველაზე მეტი ადამიანი კვდება. ასეთ შემთხვევებში ადამიანის ბუნებას აღარ აღმოაჩნდება ხოლმე ძალა ახალი დღის დასაწყებად. დღის დროებსაც გარკვეული დამოკიდებულება აქვს ხალხთა საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან. ძველები, რომელთაც ჩვენზე უფრო ძლიერი მიდრეკილება ჰქონდათ ბუნებისადმი, სახალხო კრებებს დილაობით მართავდნენ. ინგლისის პარლამენტის კამათი, პირიქით, ინგლისელების საკუთარ თავში ჩაღრმავებული ხასიათისდა შესაბამისად, საღამოობით იწყება და გვიან ღამემდე გრძელდება. მაგრამ ეს დღის დროთაგან განპირობებული განწყობილებები ცვალებადობს კლიმატისდა შესაბამისად. მაგალითად, ცხელ ქვეყნებში ადამიანი შუადღისას უფრო მოსვენებისთვისაა განწყობილი, ვიდრე შრომისათვის.

რაც შეეხება მეტეოროლოგიურ ცვლილებათა გავლენას, აქ შეიძლება შემდეგი შევნიშნოთ: მცენარეებსა და ცხოველებში თვალსაჩინოდ ვლინდება ამ მოვლენების თანაშეგრძნება[6]. ასე, ცხოველები ავდარსა და მიწისძვრას წინასწარ გრძნობენ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისინი გრძნობენ ატმოსფეროს ისეთ ცვლილებებს, რომლებიც ჩვენთვის ჯერ არ გამოვლენილა. ასე გრძნობენ ჭრილობიანებიც ამინდის ცვლილებებს, რომლებზედაც ბარომეტრი ჯერ ვერაფერს გვეუბნება. სუსტი ადგილი, როგორსაც ჭრილობა წარმოადგენს, შესაძლებელს ხდის მომეტებულ შემჩნევის უნარს ბუნების ძალის მიმართ. იმას, რაც ორგანიზმისთვის ესოდენ განმსაზღვრელია, მნიშვნელობა აქვს სუსტ გონთათვისაც და განიცდება როგორ ზემოქმედება[7]. უფრო მეტიც — მთელი ხალხები, როგორნიც იყვნენ ბერძნები და რომაელები, თავიანთ გადაწყვეტილებებს დამოკიდებულს ხდიდნენ ბუნების ისეთ მოვლენებზე, რომლებიც, მათი აზრით, მეტეოროლოგიურ პირობებს უკავშირდებოდა. როგორც ცნობილია, ისინი მხოლოდ ქურუმებს კი არ სთხოვდნენ რჩევას სახელმწიფო საქმეთა თაობაზე, არამედ ცხოველების ნაწლავებსაც და იმასაც, თუ როგორ მიიღებდნენ ეს უკანასკნელნი საკვებს. მაგალითად, პლატეას ბრძოლის დღეს, როცა საბერძნეთის და, იქნებ, მთელი ევროპის თავისუფლების ბედი წყდებოდა, როცა აღმოსავლური დესპოტიზმის მოგერიების ამოცანა იდგა, პავსანიასს მთელი დილის განმავლობაში სამსხვერპლო ცხოველთაგან მიღებული ნიშნების დარდი

[6] Mitempfinden [7] Wirkung

წინააღმდეგობაშია გონის იმ სიუხვესთან[8],
აწვალებდა. ეს, თითქოს, სრულ წინააღმდეგობაშია გონის მათს ხელოვნებაში, რელიგია-
რომელიც ბერძნებს ახასიათებდა და რომელიც შეიძლება აიხსნას ბერძნუ-
ში, მეცნიერებაში გამოვლინდა; მაგრამ ეს კარგად დამახასიათებელია,
ლი გონის თვალსაზრისიდან გამომდინარე. ახალთათვის მიზანშეწონილად
რომ ყველა საქმეში, რასაც ჭკუა[9] ამა თუ იმ გარემოებებში კერძო პი-
დაუსახავთ, გადაწყვეტილება თავისით მიიღონ. ეს ეხება როგორც თავისით მო-
რებს, ისე მთავრებს. ჩვენში მიღებულია, რომ სუბიექტური ნება სამოქმე-
ქვეთს ხოლმე რჩევა-ყოყმანის ყოველივე საფუძველს და თავისთავს მოსულნი
დოდ თვითონ განსაზღვრავს. ძველები, რომლებიც ჯერ არ იყვნენ დარწმუნებულობის
სუბიექტურობის ასეთ ძლიერებამდე და თავისთავში განმსაზღვრე-
ასეთ ზომამდე, პირიქით, თავის საქმეებში საკუთარი მოქმედების რომლებშიც
ლად იხდიდნენ ხოლმე ორაკულებს და სხვა გარეგან მოვლენებს, უეჭველობას ეძებ-
თავიანთი ზრახვებისა და წამოწყებების დადასტურებასა და ხოლმე არა
დნენ. რაც შეეხება, კერძოდ, ბრძოლებს, საქმეში ჩაბმული იყო გუნება-განწ-
მხოლოდ ზნეობრივი სულისკვეთება, არამედ აგრეთვე სილაღის ბევ-
ყობილება და საკუთარი ძალის განცდა. ეს განწყობილება ძველებისათვის როცა
რად უფრო დიდი მნიშვნელობისა იყო, ვიდრე ახალთათვისაა დღეს, ძველებისთვის,
უმთავრესია დისციპლინა და მხედართმთავრის ნიჭი, რადგან მიმდინარეობ-
რომელთა ცხოვრებაც ბუნებასთან უფრო მჭიდრო ერთიანობაში შემომ-
და, ბრძოლის ბედის გადაწყვეტაში ყველაზე უფრო დიდი წვლილის ყოველ-
ტანი იყო ცალკეულ ადამიანთა სიმამაცე, მათი გამბედაობა, რომელსაც განწყობილება
თვის რაღაცა ფიზიკური აქვს თავის წყაროდ. გამბედაობის როგორიცაა,
კი თავის მხრივ დაკავშირებულია სხვა ფიზიკურ პირობებთან, პირობები, ერ-
მაგალითად, არე-მარის, ატმოსფეროს, წლის დროის, კლიმატის გუნება-გან-
თად აღებული. მაგრამ სულჩადგმული სიცოცხლის სიმპათიკური ვიდრე ადამი-
წყობილებანი უფრო თვალსაჩინოდ მჟღავნდებიან ცხოველებში, ვიდრე
ანში, ვინაიდან ცხოველები უფრო არიან ერთიანობაში ბუნებასთან, მხოლოდ მა-
ჩვენ ვართ. აქედან გამომდინარე, ბერძნებში მხედართმთავარი დისპოზიცი-
შინ მართავდა ბრძოლას, როცა ეგონა, რომ ცხოველებში ჯანსაღ ასეთი-
ას ხედავს, რაც, თითქოს, უფლებას იძლეოდა დასკვნისათვის ადამიანთა ესო-
ვე კარგი დისპოზიციის შესახებ. ასე მაგალითად, ქსენოფონტე, რომელიც ყოველდღე
დენ ჭკვიანურად იქცეოდა თავისი განთქმული უკანდახევისას, გან-
მსხვერპლს სწირავდა ღმერთებს და ამ შეწირვის შედეგებისდა მიხედვით გადადიოდნენ
საზღვრავდა თავის სამხედრო ღონისძიებებს. მაგრამ ძველები მათი ცრუ-
ხოლმე ზღვარს ბუნებისეულისა და გონისეულის კავშირის ძებნაში. მართლაც
მორწმუნეობა ცხოველთა ნაწლავებში მეტს ხედავდა, ვიდრე შიგ დამოუკიდებლობაზე,
შეიძლება დავინახოთ. ამგვარად, მე ხელს იღებდა თავის ექვემდებარებო-
იგი გარეგან გარემოებებსა და გარეგანის მიერ განსაზღვრას
და, მას გონის განმსაზღვრელად ხდიდა.

§ 393

ბუნებითი გონის ზოგადი პლანეტარული სიცოცხლე 2) განკერძოვდება
დედამიწის კონკრეტულ განსხვავებულობებად და იყოფა კ ე რ ძ ო ბ უ ნ ე-

[8] Geistigkeit [9] Klughoi

ბ ი თ გ ო ნ ე ბ ა დ, რომლებიც თავიანთ მთლიანობაში ქვეყნის სხვადასხვა ნაწილთა ბუნებას გამოხატავენ და რასათა განსხვავებულობას შეადგენენ.

შენიშვნა: დაპირისპირებას, რომელიც დედამიწის პოლარობაში მდგომარეობს და რომლის ძალითაც ხმელეთი ჩრდილოეთისკენ უფრო შემჭიდროებულია და ზღვას სჭარბობს, სამხრეთ ნახევარსფეროსკენ კი დაყოფილია და წაწვეტებებად გათიშული, ქვეყნის ნაწილთა განსხვავებულობაში ერთი მოდიფიკაციაც შემოაქვს, რომელსაც ტრევირანუსი („ბიოლოგია", ტ. 11) მცენარეთა და ცხოველთა მაგალითზე გვიჩვენებს.

დამატება: ადამიანთა რასობრივი განსხვავებულობის თაობაზე პირველ ყოვლისა უნდა შევნიშნოთ, რომ წმინდა ისტორიული საკითხი, ე რ თ ი წყვილისაგან წარმოდგნენ ყველა ადამიანური რასები თუ მრავლიდან, ფილოსოფიაში სრულებით არ გვაინტერესებს. ამ კითხვას მნიშვნელობას ანიჭებდნენ, რადგან მიაჩნდათ, რომ მრავალი წყვილისაგან წარმომავლობის აღიარებით აიხსნება ადამიანთა ერთი მოდგმის გონითი უპირატესობა მეორეზე, უფრო მეტიც — ამით იმის დამტკიცების იმედი ჰქონდათ, რომ ადამიანები თავისი გონითი შესაძლებლობების მხრივ ბუნებითვე სხვადასხვანი არიან და ამიტომ დასაშვებია ზოგ მათგანზე ბატონობა როგორც ცხოველებზე. მაგრამ წარმომავლობა ვერ მოგვცემს საფუძველს, ადამიანებს მივანიჭოთ ან არ მივანიჭოთ თავისუფლების ან ბატონობის უფლება. ადამიანი თავისთავად გონიერია. ამაში მდგომარეობს ყველა ადამიანთა უფლების თანასწორობის შესაძლებლობა — მაშასადამე, უსაფუძვლობა მყარი გარჩევისა ადამიანის ერთი მხრივ უფლებამოსილ, მეორე მხრივ, არაუფლებამოსილ მოდგმებს შორის. ადამიანთა რასების განსხვავებულობა ჯერ კიდევ ბუნებითი განსხვავებულობაა, ანუ ისეთი, რომელიც ბუნებითს სულს ეხება. როგორც ასეთი, იგი დაკავშირებულია იმ მიწა-წყლის გეოგრაფიულ განსხვავებულობებთან, რომელზედაც ადამიანები დიდ მასებად იკრიბებიან. მიწა-წყლის ეს განსხვავებებია სწორედ ის, რასაც ქვეყნის ნაწილებს ვუწოდებთ. ინდივიდი-დედამიწის ამ დანაწევრებაში რაღაცა აუცილებელი ძევს, რისი უფრო დაწვრილებითი ანალიზიც გეოგრაფიის საქმეა.

დედამიწის მთავარ დაყოფას წარმოადგენს დაყოფა ძველ და ახალ ქვეყნად. ეს გარჩევა, უპირველესად, ეხება დედამიწის ნაწილთა უფრო ადრეულსა და უფრო გვიანდელ მსოფლიო-ისტორიულ გაცნობას. ამ გარჩევის ეს მნიშვნელობა ჩვენ ამ შემთხვევაში არ გვაინტერესებს. ჩვენ გვაინტერესებს ის გარკვეულობა, რომელიც ქვეყნის ნაწილთა განმასხვავებელ ხასიათს შეადგენს. ამ მხრივ უნდა ითქვას, რომ ამერიკა უფრო ახალგაზრდად გამოიყურება, ვიდრე ძველი ქვეყანა და თავის ისტორიულ ჩამოყალიბებაში ჩამორჩება ამ უკანასკნელს. ამერიკა წარმოგვიდგენს ჩრდილოეთისა და სამხრეთის მხოლოდ უზოგადეს განსხვავებას ამ ორი უკიდურესის გამაერთიანებელი ვიწრო ზოლით; ქვეყნის ამ ნაწილის მკვიდრი ხალხები დაღუპვის გზაზე დგანან; ძველი ქვეყანა მასში ახლად ყალიბდება. ძველი ქვეყანა ამერიკისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი წარმოგვიდგება როგორც გარკვეულ განსხვავებულობებად დაშლილი და სამ ნაწილად იყოფა. ერთი მათგანი, სახელდობრ, ა ფ რ ი კ ა, თავის მთლიანობაში აღებული, მკვიდრ, ერთიან მასად, სანაპიროს მიმართ ჩაკე-

---

[1] გოტფრიდ რაინჰოლდ ტრევირანუსი, ბიოლოგია ანუ ცოცხალი ბუნების ფილოსოფია ბუნებისმეტყველთა და ექიმთათვის, ექვს ტომად, გოტინგენი. 1801-22 წ.

ტილ მთიანეთად გვევლინება; მეორე, აზია, თავისი მთიანეთითა და დიდი მდი-
ნარეებისაგან მორწყული ვრცელი ველებით, დაპრისპირების საუფლოა; მესა-
მე კი, ევროპა, სადაც მთა და ბარი ერთიმეორისაგან გამოყოფილი და ამ კონ-
ტინენტის სხვადასხვა ადგილას დანაწილებული კი არაა, როგორც აზიაში, არა-
მედ წამდაუწუმ ერთიმეორეს ენაცვლება, ერთი მხრივ აფრიკის განუსხვავებე-
ლი ერთიანობის, მეორე მხრივ აზიის უშუამავლო დაპირისპირებულობის ერ-
თიანობას გვიცხადებს. ხმელთაშუა ზღვა, რომელსაც ქვეყნის ეს სამი ნაწილი
ეკვრის, მათ კი არ ყოფს, არამედ აკავშირებს. ჩრდილოეთის აფრიკა, ვიდრე
ქვიშიანი უდაბნოს საზღვრამდე, თავისი ხასიათით უკვე ევროპას ეკუთვნის;
აფრიკის ამ ნაწილის მცხოვრებნი საკუთრივ აფრიკელები ანუ ზანგები კი არ
არიან, არამედ ევროპელებს ენათესავებიან. წინააზიაც, ასევე, თავისი ხასიათით
ევროპას ეკუთვნის. საკუთრივ აზიური რასა, მონღოლური რასა უკანა აზიაში
სახლობს.
რაკილა, ამგვარად, ვცადეთ დაგვესაბუთებინა, რომ ქვეყნის ნაწილთა გან-
სხვავებები შემთხვევითი კი არაა, არამედ აუცილებელი, განვსაზღვროთ ამ
განსხვავებულობებთან დაკავშირებული რასობრივი განსხვავებები ადამიანთა
მოდგმებს შორის ფიზიკური და გონითი თვალსაზრისით. პირველი თვალსაზრი-
სით ფიზიოლოგია ასხვავებს კ ა ვ კ ა ს ი უ რ, ე თ ი ო პ უ რ ს ა და მ ო ნ ღ ო-
ლ უ რ რასას, რომლებსაც ზედ კიდევ მ ა ლ ა ი უ რ ი და ა მ ე რ ი კ უ ლ ი რასა
ერთვის, მაგრამ ეს ორი უკანასკნელი უფრო უსასრულოდ ურთიერთგანსხვა-
ვებულ კერძო შემთხვევათა[10] აგრეგატს წარმოადგენს, ვიდრე მკვეთრად გან-
სხვავებულ რასებს. ყველა ამ რასათა ფიზიკური ურთიერთგანსხვავებულობა
უპირატესად თავს იჩენს თავისქალისა და სახის აღნაგობაში. თავისქალის აღნა-
გობა უნდა განისაზღვროს ერთი ჰორიზონტალური და ერთი ვერტიკალური
ხაზით, რომელთაგან ერთი სმენის გარეგანი არხიდან[11] ცხვირის ძირისკენ მი-
დის, მეორე კი შუბლის ძვლიდან ზედა ყბამდე. ამ ორი ხაზისაგან შექმნილი
კუთხით ცხოველის თავი განსხვავდება ადამიანის თავისაგან. ცხოველებს ეს
კუთხე ძალიან მახვილი აქვთ. მეორე, რასათა განსხვავებისათვის მნიშვნელოვა-
ნი განსაზღვრულობა, რაც ბლუმენბახმა* დაადგინა, ეხება ყვრიმალთა მეტ ან
ნაკლებ წინგამოწეულობას. განმსაზღვრელია შუბლის სიგანე და თაღოვა-
ნებაც[12].
კ ა ვ კ ა ს ი უ რ რასას ეს კუთხე სავსებით ან თითქმის მართი აქვს. გან-
საკუთრებით ითქმის ეს იტალიური, ქართული და ჩერქეზული ფიზიონომიის
შესახებ. ამ რასას თავისქალა ზემო მხარეს მომრგვალებული აქვს, შუბლი —
რბილად მოთაღული, ყვრიმალები — უკან დახეული, წინა კბილები ორივე
ყბაზე — პერპენდიკულარული, კანის ფერი — თეთრი, ლოყები — წითელი,
თმა — გრძელი და რბილი.
მ ო ნ ღ ო ლ უ რ ი რასის თავისებურება ვლინდება ყვრიმალების გამოშვე-
რილობაში, ვიწროდ გაჭრილ, არამრგვალ თვალებში, ჩაჭყლეტილ ცხვირში,
ყვითელ კანისფერში, მოკლე, აბურძგნულ თმაში.
ზ ა ნ გ ე ბ ს კავკასიელებსა და მონღოლებზე ვიწრო თავისქალები აქვთ,

---

[10] Partikularitäten [11] Gehörgang [12] Wölbung

* იოჰან ფრიდრიხ ბლუმენბახმა, 1752-1840, ანატომმა და ანთროპოლოგმა (კრანიოლოგია) შექმნა მოძღვრება «განათლებისკენ სწრაფვაზე».

მათი შუბლები ამოთაღულია, მაგრამ კოპებიანი, ყბები — წამოშვერილი, კბილები — ირიბად დაყენებული, ქვედა ყბა — მეტად წამოშვერილი, კანისფერი — მეტ-ნაკლებად შავი, თმა — მატყლისებრი და შავი.

მალაიური რასა და *ამერიკული* რასა თავიანთი ფიზიკური აღნაგობით ნაკლებ მკვეთრად გამორჩეულნი არიან, ვიდრე ზემოთ აღწერილი რასები. მალაიურის კანი ყავისფერია, ამერიკულისა — სპილენძისფერი.

გონის მხრივ დასახელებული რასები ასეთნირად განსხვავდებიან:

ზანგები უნდა დავახასიათოთ როგორც დაუინტერესებელი და თავის ინტერესებს მოკლებული, გულუბრყვილობიდან ჯერ არგამოსული ბავშვთა ერი. მათ ყიდიან და ისინი ამას უშვებენ ისე, რომ რეფლექსიას არ ახდენენ, სამართლიანია ეს თუ არა. მათი რელიგია რაღაცა ბავშვური იერის მატარებელია. უფრო მაღალს, რასაც შეიგრძნობენ ხოლმე, მეხსიერებაში ვერ იჩერებენ — იგი მალე ისევ გაქრება ხოლმე მათი თავიდან. მათ ძალუძთ ეს უმაღლესი პირველსავე ქვას დაუკავშირონ. ქვას ფეტიშად აქცევენ ხოლმე და შემდეგ წამსვე უკუაგდებენ ამ ფეტიშს, რაკი ვერ უშველათ. მშვიდ მდგომარეობაში კეთილნი და უწყინარნი არიან, მაგრამ აგზნებისას, რომელიც უცბად ეუფლებათ, უსაშინელეს სისასტიკეებს სჩადიან. ვერ ვიტყვით, რომ განათლების უნარი არ ჰქონდეთ. მათ არა მარტო დიდი მადლიერებით მიიღეს აქა-იქ ქრისტიანობა და დიდად სულშეძრულნი ლაპარაკობენ თავისუფლებაზე, რომელიც ქრისტიანობის წყალობით ეღირსათ გონის დამონების ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ, არამედ ჰაიტიზე საკუთარი სახელმწიფოც კი შექმნეს, ქრისტიანულ პრინციპებზე აგებული. მაგრამ ისინი არ ამჟღავნებენ შინაგან მისწრაფებას კულტურისადმი, მათ სამშობლოში უსაზარლესი დესპოტიზმი სუფევს. იქ ისინი ვერ ადიან ადამიანის პიროვნულობის გრძნობამდე. იქ, მათს სამშობლოში, მათი გონი სავსებით მთვლემარეა, იგი ჩაძირულია თავისთავში, არა აქვს წინსვლა და, ამგვარად, აფრიკის კომპაქტური, განუსხვავებელი მასის შესატყვისია.

მონღოლები, პირიქით, გამოიყოფიან ამ ბავშვური გულუბრყვილობიდან. მათში ცხადდება, როგორც მათი დამახასიათებელი ნიშანი, მოუსვენარი, თუმცა მყარი შედეგის ვერმიმღწევი მიდრეკილება მოძრაობისადმი, რომელიც აიძულებთ, კალიის უზარმაზარი გუნდებივით მოედონ სხვა ერებს. მაგრამ ეს მიდრეკილება მაინც მალე ადგილს უთმობს იმავე უფიქრელ განურჩევლობას და ყრუ უძრაობას, რომელიც იმ აფეთქებას წინ უსწრებდა. ასევე გვივლენენ მონღოლები ერთი მხრივ ამაღლებულისა და უკიდეგანოს, მეორე მხრივ კი უწვრილმანესი პედანტიზმის მკვეთრ დაპირისპირებას. მათი რელიგია უკვე შეიცავს საყოველთაოს წარმოდგენას, რომელსაც ისინი თაყვანს სცემენ, ვითარცა ღმერთს, მაგრამ ჯერ კიდევ ვერ იტანენ იმ წარმოდგენას, რომ ეს ღმერთი უხილავია. იგი ადამიანის სახითაა წარმოდგენილი ან, თუ არა, თავს ამა თუ იმ ადამიანის მეშვეობით მაინც ავლენს. ასეა, მაგალითად, ტიბეტელებში, სადაც ხშირად რომელიმე ბავშვს ირჩევენ თანადამხვდურ[13] ღმერთად, ხოლო როცა ასეთი ღმერთი კვდება, ბერები ადამიანთა შორის სხვა ღმერთს მოძებნიან ხოლმე. მაგრამ ყველა ამ ღმერთებს ერთიმეორის მიყოლებით უდიდესი თაყვანისცემა ჰხვდებათ წილად. ამ რელიგიის არსებითი შინაარსი ინდოელებამდეა გავრცელებული, რომლებიც, ტიბეტელებივით, რომელიმე ადამიანს, ბრაჰმანს,

---

[13] gegenwärtig

ღმერთად მიიჩნევენ ხოლმე და ადამიანის გონის უკუმიქცევა-ჩაღრმავება თავისსავე განუსაზღვრავ საყოველთაობაში თვით ღვთაებრივად, ღმერთთან უშუალო იგივეობად ესახებათ. ამგვარად, თუმცა აზიურ რასაში ღმერთი უკვე გამოღვიძებას, ბუნებისეულობისგან გამოყოფას იწყებს, მაგრამ ეს გამოყოფა ჯერ არაა მკვეთრი, არაა აბსოლუტური, გონი ჯერ ვერ სწვდება თავისთავს თავის აბსოლუტურ თავისუფლებაში, მან არ იცის ჯერ თავისთავი, როგორც თავისთვის-მყოფი კონკრეტულად ზოგადი, მას ჯერ თავისი ცნება აზრის ფორმით თავის საგნად არ გაუხდია. ამიტომაც იგი ჯერ კიდევ თავისადმი წინააღმდეგობაში მყოფი ფორმით — უშუალო ერთეულობის ფორმით არსებობს. მართალია, ღმერთი საგნობრივდება, მაგრამ არა აბსოლუტურად წმინდა აზრის ფორმით, არამედ უშუალოდ არსებული სასრული გონის ფორმით. ამასთანაა დაკავშირებული აზიაში გავრცელებული მიცვალებულთა თაყვანისცემა. ამ თაყვანისცემაში ჩაქსოვილია ბუნებითობაზე ამაღლება, რადგან მიცვალებულებში ბუნებითი მხარე გამქრალია. მათი მოგონება ადამიანს მხოლოდ მასში გამოვლენილ ზოგადს უნახავს და ამით მოვლენის ერთეულობაზე მაღლა დგება. მაგრამ ამ ზოგადს, ერთი მხრივ, მეხსიერებაში ინახავენ მხოლოდ როგორც სრულებით აბსტრაქტულად ზოგადს, მეორე მხრივ, მას, სრულებით შემთხვევითს, უშუალო არსებობაში ჰვრეტენ; მაგალითად, ინდოელები ყოველთა ღმერთს უყურებენ როგორც მთელს ბუნებაში — მდინარეებში, მთებში, ისევე როგორც ადამიანში აწ-და-აქ-მყოფს[14]. ამგვარად, აზია როგორც ფიზიკური, ისე გონითი მხრივ წარმოგვიდგენს დაპირისპირების მომენტს, გაუშუალებელ დაპირისპირებას, დაპირისპირებულ განსაზღვრულობათა უშუალო ურთიერთშეხვედრას. აქ გონი, ერთი მხრივ, ბუნებას გამოეყოფა, მეორე მხრივ, კვლავ ბუნებითობაში ვარდება, რადგან იგი ჯერ თავისთავში კი არ აღწევს ნამდვილობას, არამედ ჯერ მხოლოდ ბუნებითში. გონის ამ იგივეობაში ბუნებასთან ჭეშმარიტი თავისუფლება შეუძლებელია. აქ ადამიანი ჯერ ვერ მივა თავისი პიროვნების ცნობიერებამდე, მას ჯერ თავისი ინდივიდუალობის სახით არა აქვს ხელთ რაღაც ღირებულება და რაღაც გამართლება — არც ინდოელებთან და არც ჩინელებთან. ეს უკანასკნელნი უყოყმანოდ მიუგდებენ ხოლმე შვილებს სხვას ან სულაც ხოცავენ მათ.

კავკასიურ რასაშიღა აღწევს გონი აბსოლუტურ იგივეობას თავისთავთან. აქღა შედის გონი სრულყოფილ დაპირისპირებაში ბუნებითობასთან, თავისთავს იმეცნებს თავისს აბსოლუტურ დამოუკიდებლობაში, თავს აღწევს მერყეობას ორ უკიდურესს შორის, აღწევს თავისთავის განსაზღვრას, თავისი თვითობის განვითარებას და მით მსოფლიო ისტორიას წარმოშობს. მონღოლებს, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, თავის მახასიათებლად აქვთ გარეთკენ მისწრაფებული მოქმედება, წყალდიდობისას წყლის მოვარდნის მსგავსი, რომელმაც მხოლოდ გამანადგურებელი მოქმედება იცის და ვერაფერს აშენებს, რომელსაც მსოფლიო ისტორიისთვის არავითარი პროგრესი არ მოაქვს. ეს პროგრესი მხოლოდ კავკასიური რასის გზითღა იწყება.

მაგრამ ამ რასაში ორი მხარე უნდა განვასხვავოთ — წინააზიელები და ევროპელები. დღეს ამ განსხვავებას მაჰმადიანთა და ქრისტიანთა განსხვავება ემთხვევა.

[14] gegenwärtig

მაჰმადიანობაში ებრაელთა შეზღუდული პრინციპი დაძლეულია საყოველთაობისკენ განვრცობის გზით. აქ ღმერთი აღარ განიხილება როგორც უშუალოდ გრძნობადი წესით არსებული, რასაც ადგილი აქვს უკანააზიელებთან, არამედ იგი გაგებულია როგორც სამყაროს ყოველივე სიმრავლეზე ამაღლებული *ერთი* უსასრულო ძალა. ამიტომაც მაჰმადიანობა ამაღლებულობის რელიგიაა ამ სიტყვის უსაკუთრივესი აზრით. ამ რელიგიასთან სრულ თანხმობაშია წინააზიელების, განსაკუთრებით არაბების ხასიათი. ეს ხალხი თავის ზეაღსწრაფვაში *ერთი* ღმერთის მიმართ გულგრილია ყოველივე სასრულისადმი, ყოველივე სილატაკისადმი, იგი გულუხვია როგორც თავისი სიცოცხლის, ისე თავისი ბედნიერების მომტანი კეთილსაგნების გაცემაში, მისი სიმამაცე და ლმობიერება დღესაც ჩვენგან აღიარებას იმსახურებს. მაგრამ წინააზიელთა გონი, რომელიც აბსტრაქტულ ერთს არ ჰშორდება, ვერ მიდის ზოგადის განსაზღვრამდე, მის გამოცალკევებამდე, მაშასადამე — ვერც მის კონკრეტულ სახისმიცემამდე[15]. მართალია, ეს გონი სპობს მთელს უკანა აზიაში გავრცელებულ კასტურობას; მაჰმადიან წინააზიელებში ყოველი ინდივიდი თავისუფალია, საკუთრივ დესპოტიზმს მათ შორის ადგილი არა აქვს; მაგრამ პოლიტიკური ცხოვრება იქ ჯერ ვერ მიდის დანაწევრებულ ორგანიზმად ქცევამდე, თვითგანსხვავებამდე განკერძოებულ სახელმწიფო ძალაუფლებებად[16]. ხოლო რაც შეეხება ინდივიდებს, ესენი, მართალია, ერთი მხრივ, დიდებულად ამაღლებულნი არიან სუბიექტურ, სასრულ მიზნებზე, მაგრამ, მეორე მხრივ, დაუოკებელი სწრაფვით ეტანებიან ხოლმე ისეთ მიზნებს, რომლებიც მათ ხელში მოკლებულნი არიან ყოველივე ზოგადობას, საყოველთაობას, რადგან აქ საქმე არ მისულა ჯერ ზოგადის იმანენტურ გამოცალკევებამდე. ასე ჩნდება აქ ყველაზე ამაღლებული სულისკვეთების გვერდით უდიდესი შურისძიებისმოყვარეობა და ცბიერება.

ევროპელებს, პირიქით, თავის პრინციპად და ხასიათად კონკრეტული ზოგადი, თავისთავის განმსაზღვრავი აზრი აქვთ. ქრისტიანული ღმერთი მხოლოდ განუსხვავებელი ერთი კი არაა, არამედ **სამებაა, — თავისთავში განსხვავებულობის** შემცველი, განკაცებული, თავისთავის გამცხადებელი ღმერთი. ამ რელიგიურ წარმოდგენაში ზოგადისა და კერძოს, აზრისა და აქარსობის[17] დაპირისპირებას უდიდესი სიმკვეთრე აქვს და, ამასთანავე, იგი ერთიანობასთანაა უკუმოყვანილი. ამგვარად, აქ კერძო[18] ისე გულმშვიდად როდიღაა დატოვებული თავის უშუალობაში, როგორც ამას მაჰმადიანობაში ვხედავთ; აქ იგი, უფრო, აზრის მიერაა განსაზღვრული, ისე როგორც, პირუკუ, ზოგადი აქ კერძომდე ვითარდება. აქედან გამომდინარე, ევროპული გონის პრინციპს წარმოადგენს თვითცნობიერი გონება, რომელიც თავისთავს ენდობა იმაში, რომ ვერაფერი აღუდგება წინ გადაულახავ ზღუდედ, და ამიტომ ყველაფერს ხელს ჰკიდებს, რათა მასში თავისთავისთვის აწ-და-აქ-მყო[19] გახდეს. ევროპული გონი სამყაროს იპირისპირებს, თავისუფლდება მისგან, მაგრამ ამ დაპირისპირებას ისევ მოხსნის, თავის სხვას — მრავალსახობას — კვლავ თავისში, თავის სიმარტივეში იბრუნებს. ამიტომაც სუფევს ევროპაში დაუსრულებელი სწრაფვა ცოდნისკენ, რომელიც სხვა რასებისათვის უცნობია. ევროპელს აინტერესებს სამყარო, ჰსურს მისი შემეცნება, ჰსურს ამ თავისი მოპირისპირე სხვის ათვისება,

[15] Bildung [16] Staatsgewalten [17] Dasein [18] Besondere [19] gegenwärtig

სამყაროს განკერძოებულობებში გვარის, კანონის, ზოგადის, აზრის, შინაგანი გონითობის აღმოჩენა და თავისი ჭვრეტის საგნად ქცევა.

ისევე, როგორც თეორიულ სფეროში, ევროპული გონი პრაქტიკულ სფეროშიც თავისთავსა და გარესამყაროს შორის დასამყარებელი ერთიანობისკენ ისწრაფვის. იგი გარესამყაროს თავის მიზნებს უქვემდებარებს იმ ენერგიით, რომელმაც მისი სამყაროზე ბატონობა უზრუნველყო. აქ ინდივიდი თავის კერძო აქტებში[20] მყარი ზოგადი კანონებიდან ამოდის. სახელმწიფო ევროპაში წარმოადგენს თავისუფლების იმ გაშლასა და განამდვილებას გონებისშესაბამისი ინსტიტუტების სახით, რომელსაც მეტ-ნაკლებად თავი დაუღწევია დესპოტთა ნებისათვის.

დასასრულ, რაც შეეხება ა მ ე რ ი კ ი ს თავდაპირველ მაცხოვრებლებს, მათზე უნდა შევნიშნოთ, რომ ესენი გაქრობადი სუსტი მოდგმა არიან. მართალია, ამერიკის ზოგ ნაწილში მისი აღმოჩენის დროისათვის საკმაოდ მნიშვნელოვანი განათლება არსებობდა, მაგრამ იგი ევროპულ კულტურას ვერ შეედრებოდა და ძველ მოსახლეობასთან ერთად გაქრა. გარდა ამისა, იქ უჩლუნგესი ველურებიც არსებობენ, როგორნიც არიან პეშერესები და ესკიმოსები. ძველი კარაიბები თითქმის ამოწყდნენ, რაკიღა არაყსა და თოფს გაეცნენ. ეს ველურები გადაშენების გზას ადგანან. სამხრეთ ამერიკაში ესპანეთისაგან დამოუკიდებლობას კრეოლებმა მიაღწიეს. საკუთრივ ინდიელებს ამის უნარი არ ექნებოდათ. ეს უკანასკნელნი პარაგვაიში უასაკო ბავშვებივით იყვნენ და იეზუიტებიც ბავშვებსავით ექცეოდნენ. თქმულიდან გამომდინარე, ამერიკელებს, რასაკვირველია, არ ძალუძთ ევროპელთა პირისპირ თავის დამტკიცება. ეს უკანასკნელნი თავის მიერ დაპყრობილ მიწაზე ახალ კულტურას დაიწყებენ.

§ 394

ეს განსხვავებულობა თავს იჩენს გონის კერძო შემთხვევათა სახით, რომელთაც შეგვიძლია ადგილობრივი გონები ვუწოდოთ და რომლებიც ვლინდება ხალხთა ცხოვრების გარეგან წესში, საქმიანობაში, სხეულებრივ აღნაგობასა და დისპოზიციებში, უფრო მეტად კი — მათს შინაგან ტენდენციაში, რომელიც ხალხთა ინტელექტუალური და ზნეობრივი ხასიათიდან გამომდინარეობს, და მათ სხვადასხვა უნარებში.

შენიშვნა: რამდენადაც კი შეგვიძლია ხალხთა ისტორიას თვალი გავადევნოთ, იგი გვიჩვენებს ამ ტიპის მდგრადობას ცალკე ერებს შიგნით.

დამატება: § 393-ის დამატებაში დასურათებული რასობრივი განსხვავებანი წარმოადგენენ ზოგადი ბუნებითი გონის არსებითს, ცნების მიერ განსაზღვრულ განსხვავებებს. მაგრამ ბუნებითი გონი თავის ამ ზოგად თვითგანსხვავებაზე როდი ჩერდება; გონის ბუნებითს რაობას[21] არ შესწევს ძალა, თავისთავი დაამტკიცოს როგორც ცნებისეულ განსაზღვრულობათა ზუსტი ანატვიფრი, იგი განაგრძობს მოძრაობას ამ ზოგად განსხვავებულობათა შემდგომი განკერძოებისაკენ და ადგილობრივ ანუ ეროვნულ გონთა მრავალფეროვნებად იშლება. ამ გონთა უფრო დეტალური დახასიათება ნაწილობრივ ადამიანთა ბუნებისმეტყველებითი ისტორიის, ნაწილობრივ მსოფლიო ისტორიის ფილოსოფიის სა-

---

[20] Handlungen [21] Natürlichkeit

უფლოა. პირველი ამ მეცნიერებათაგანი ხატავს სხვადასხვა ერთა ეროვნული ხასიათის დისპოზიციას, რომლის განპირობებაში ბუნებაც მონაწილეობს, მათს სხეულებრივ აგებულებას, ცხოვრების წესს, საქმიანობას, ისევე როგორც ინტელექტუალობისა[22] და ნების თავისებურ მიმართულებას. ისტორიის ფილოსოფიას კი საგნად აქვს ხალხთა მსოფლიო-ისტორიული მნიშვნელობა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ — თუკი მსოფლიო ისტორიას ამ სიტყვის ყველაზე უფრო ფართო აზრით ავიღებთ, — ის უმაღლესი განვითარება, რომელსაც ამ ეროვნული ხასიათის თავდაპირველი დისპოზიცია აღწევს, ის ყველაზე გონითი ფორმა, რომლამდისაც ერებში მცხოვრები ბუნებითი გონი მაღლდება. აქ, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში, ვერ გამოვუდგებით დეტალებს, რომელთა განხილვაც ზემოხსენებული ორი მეცნიერების საქმეა. ეროვნული ხასიათი აქ მხოლოდ იმდენად უნდა განვიხილოთ, რამდენადაც იგი შეიცავს ჩანასახს, რომლიდანაც ერთა ისტორია ვითარდება.

პირველ ყოვლისა, შეგვიძლია შევნიშნოთ, რომ ეროვნული განსხვავებულობა ისეთივე მყარი განსხვავებულობაა, როგორც ადამიანთა რასობრივი სხვაობები — რომ, მაგალითად, არაბები დღესაც ყველგან ისეთებად გვევლინებიან, როგორადაც მათ უძველეს დროს გვისურათებდნენ. კლიმატისა და იმ მიწა-წყლის მთელი იერის უცვლელობა, რომელიც ამა თუ იმ ერს თავის მუდმივ საცხოვრებლად გაუხდია, ხელს უწყობს ხასიათის უცვლელობას. უდაბნო იქნება ეს, ზღვასთან სიახლოვე თუ მისგან დაშორებულობა, — ყველა ამ გარემოებებს ძალუძთ, ხასიათზე გავლენა მოახდინონ. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ მხრივ ზღვასთან დამოკიდებულება. საკუთრივ აფრიკის ჩაკეტილი შიდა ტერიტორიების მკვიდრთა გონი — ტერიტორიებისა, რომლებსაც ზღვისგან, ამ გახსნილი სტიქიისაგან, ზედ სანაპიროსთან აღმართული მთები ყოფს, — გაუხსნელი რჩება, იგი არ განიცდის თავისუფლებისკენ სწრაფვას, წინააღმდეგობის გარეშე იტანს საყოველთაო მონობას. მაგრამ მარტოოდენ ზღვის სიახლოვეს არ ძალუძს გონის განთავისუფლება. ამის დამამტკიცებელნი არიან ინდოელები, რომლებიც მონურად დაექვემდებარნენ მათში უძველესი დროიდანვე არსებულ აკრძალვას, რომ ბუნების მიერ მათთვის გახსნილ ზღვაზე ენაოსნათ, და, ამგვარად, დღეს, ამ გაშლილ სტიქიას, საყოველთაობის აქარსობის ამ ბუნებრივ ფორმას მოწყვეტილებს დესპოტიზმის მიერ, იმის ძალა აღარ ეტყობათ, რომ თავი დააღწიონ თავისუფლების ჩამკვლელ გაქვავებულ წოდებრივ განკერძოებულობას, რომელიც კასტურობაში ვლინდება და რომელიც საკუთარი მისწრაფების თანახმად ზღვაში მონაოსნე ერისათვის აუტანელი იქნებოდა.

რაც შეეხება ეროვნულ გონთა განსაზღვრულ განსხვავებულობას, იგი ადამიანთა აფრიკულ რასაში მეტისმეტად უმნიშვნელოა და თვით საკუთრივ აზიურ რასაშიც ბევრად ნაკლებ შეინიშნება, ვიდრე ევროპელებთან. გონი ევროპელებთანღა გამოდის თავისი აბსტრაქტული ზოგადობიდან და განკერძოების მთელს გაშლილ სისრულეს აღწევს. ამიტომ აქ ჩვენ ლაპარაკი გვექნება მხოლოდ ევროპის ერთა ეროვნული ხასიათის შესახებ, რომელიც თავის მხრივ თავისთავში განსხვავებულია, და ამათ შორის იმ ხალხებს, რომლებიც ერთმანეთისაგან ძირითადად თავიანთი მსოფლიო-ისტორიული როლით განსხვავდე-

[22] Intelligenz

ბიან, — სახელდობრ, ბერძნებს, რომაელებს და გერმანელებს, — მათ ურთიერთმიმართებაში არ დავახასიათებთ. ეს საქმე ისტორიის ფილოსოფიისთვის მიგვინდვია. სამაგიეროდ, აქ შეგვიძლია მივუთითოთ იმ განსხვავებებზე, რომლებსაც თავი უჩენია ბერძენ ერში და გერმანული ელემენტის მეტ-ნაკლებად შემცველ ერებში.

რაც ბ ე რ ძ ნ ე ბ ს შეეხება, მათ შორის მათი სრული მსოფლიო-ისტორიული განვითარების პერიოდში განსაკუთრებით გამოჩენილი ხალხები — ლაკედემონელები, თებელები და ათენელები, — ერთიმეორისგან შემდეგნაირად განირჩევიან: ლაკედემონელებისთვის დამახასიათებელია ორგანულად გაზრდილი[23], განსხვავებულობებს მოკლებული ცხოვრება ზნეობრივს სუბსტანციაში, ამიტომაც საკუთრებამ და ოჯახურმა დამოკიდებულებებმა მათში თავის სრულ გაშლას ვერ მიაღწიეს. თებელებში კი თავი იჩინა საპირისპირო პრინციპმა: მათში უპირატესობა მოიპოვა სუბიექტურმა ინტიმურმა საწყისმა[24], თუკი შესაძლებელია, სულაც, ბერძნებს მისი უკვე გამოკვეთილად ქონა მივაწეროთ. ბერძენთა მთავარი ლირიკოსი, პინდარე, თებელი იყო. თებელთა შორის იმ ჭაბუკთა კავშირის გაჩენაც, რომელნიც სამკვდრო-სასიცოცხლოდ იყვნენ ერთმანეთს შეკავშირებულნი, იმის მოწმობაა, რომ ამ ხალხში სუფევდა თავისთავში უკუშემოქცევა და საკუთარ შიდაწიაღში[25] ჩაღრმავების ჩვევა. ათენელი ხალხი დაპირისპირებულთა ერთიანობას წარმოადგენს. მასში გონი გამოსულია თებური სუბიექტურობიდან, მაგრამ ისე, რომ არც ზნეობრივი ცხოვრების სპარტანულ ობიექტურობაში ინთქმება. სახელმწიფოსა და ინდივიდის უფლებებმა ათენელებში ისეთ სრულ განვითარებას მიაღწია, როგორიც კი სულაც შესაძლებელი იყო გონის განვითარების ბერძნულ საფეხურზე. მაგრამ როგორც ათენი სპარტანულსა და თებურ გონს შორის შუამავლობით, მათი შეერთებით ჩრდილოეთი და სამხრეთი საბერძნეთის ერთიანობას ქმნის, ისე ვხედავთ ათენურ სახელმწიფოში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ბერძნების გაერთიანებასაც, რამდენადაც აქ პლატონმა აბსოლუტური განსაზღვრა როგორც ის იდეა, რომელშიც ორივე — იონიურ ფილოსოფიაში აბსოლუტად ქცეული ბუნებისეულიც და იტალიური ფილოსოფიის პრინციპად დადებული სრულებით აბსტრაქტული აზრიც — მომენტების დონემდე იქნა ჩამოყვანილი.

ამჯერად უნდა დავკმაყოფილდეთ ამ მინიშნებებით საბერძნეთის ხალხთა ხასიათის შესახებ. ამ მინიშნებათა შემდგომი განვრცობა გადაგვიყვანდა მსოფლიო ისტორიის, სახელდობრ, ფილოსოფიის ისტორიის სფეროში.

ეროვნულ ხასიათთა კიდევ უფრო დიდ მრავალგვარობას ევროპის ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ხალხებში ვხედავთ. ძირითად გარკვეულობას ამ ხალხთა ბუნებაში წარმოადგენს აქ გაბატონებული შინაგანობა[26], თავისთავში მყარი სუბიექტურობა. ეს უკანასკნელი სხვადასხვაობს, უპირატესად, ამ ხალხებით დასახლებული მიწა-წყლის ჩრდილოეთში ან სამხრეთში მდებარეობისდა შესაბამისად. სამხრეთში ინდივიდუალობა გულუბრყვილოდ, უშუალოდ ვლინდება თავისს ერთეულობაში. განსაკუთრებით ითქმის ეს ი ტ ა ლ ი ე ლ ე ბ ზ ე. აქ ინდივიდუალურ ხასიათს სხვა არანაირად ყოფნა არ ჰსურს, თუ არა ისე, როგორც იგი არის. მის უშუალობას ვერავითარი ზოგადი მიზნები ვერ არღვევს, ასეთი ხასიათი უფრო შეესაბამება დედაკაცურ ბუნებას, ვიდრე მამაკაცურს. ამიტომაც

[23] gediegene [24] das Gemütliche [25] Innerlichkeit [26] Innerlichkeit

იტალიურმა ინდივიდუალობამ თავისს უმაღლეს მშვენიერებად თვითჩამოყალიბებას მიაღწია როგორც დედაკაცურმა ინდივიდუალობამ. არც თუ იშვიათი ყოფილა შემთხვევა, რომ იტალიელი ქალები და ქალიშვილები, რომელთაც სიყვარულში ბედმა არ გაუღიმათ, ერთ წამში მომკვდარან გულის ტკივილით — ისე ძლიერ იყო მთელი მათი ბუნება ჩართული ინდივიდუალურ დამოკიდებულებაში, რომლის დანგრევამაც ისინი გაანადგურა. ინდივიდუალობის ამ გულუბრყვილობასთან დაკავშირებულია იტალიელთა ძლიერი ჟესტიკულაციაც: მათი გონი უკან მოუხედავად იღვრება მათს სხეულებრივ მხარეში[27]. იგივე საფუძველი აქვს მათი მიხვრა-მოხვრის სიკოხტავეს. იტალიელთა პოლიტიკურ ცხოვრებაშიც თავს იჩენს ერთეულობის, ინდივიდუალურის ზემოხსენებული ბატონობა. ისევე, როგორც რომაელთა გაბატონებამდე იყო, მათი დაცემის შემდეგაც იტალია უამრავ მცირე სახელმწიფოდ დაშლილი წარმოგვიდგება. შუა საუკუნეებში მასში არსებული მრავალრიცხოვანი ცალკეული სახელმწიფოები ისე იყო დაგლეჯილი შინააშლილობისაგან და შინაგანი ბრძოლისაგან, რომ ამგვარ სახელმწიფოთა მოქალაქეების ნახევარი თითქმის მუდამ დევნილობაში იმყოფებოდა. სახელმწიფოს საერთო ინტერესს არ ახარებდა პარტიულობის გაბატონებული სულისკვეთება. ინდივიდები, რომლებიც საერთო კეთილდღეობის ერთპიროვნული დამცველის მდგომარეობამდე აღზევდებოდნენ ხოლმე, თვითონაც, უპირატესად, კერძო ინტერესს მისდევდნენ — და ზოგჯერ უაღრესად ტირანულად, დაუნდობლადაც მისდევდნენ. ვერც ამ ერთპიროვნულად მართულ საზოგადოებებში, ვერც პარტიათა ბრძოლით დაგლეჯილ რესპუბლიკებში პოლიტიკური უფლება ვერ მიაღწევდა მყარ, გონივრულ ფორმად ჩამოყალიბებას. მხოლოდ რომაულ კერძო სამართალს[28] სწავლობდნენ და უსუსურ ზღუდედ უყენებდნენ წინ როგორც ერთეულთა, ისე მრავალთა ტირანიას.

ე ს პ ა ნ ე ლ ე ბ შ ი ც ინდივიდუალობის გაბატონებულობას ვხედავთ. მაგრამ ამათ ინდივიდუალობას იტალიელებისებრი მიამიტობა კი არ ახასიათებს, არამედ ამჯერად იგი უფრო დაკავშირებულია რეფლექსიასთან. ინდივიდუალურ შინაარსს, რომელიც აქ ძალაში შედის, ზოგადობის ფორმა აქვს. ამიტომაც ესპანელებში განსაკუთრებით ჩანს ღირსება[29], როგორც მამოძრავებელი პრინციპი. აქ ინდივიდი აღიარებას მოითხოვს არა თავის უშუალო ერთეულობაში, არამედ იმის გამო, რომ მისი მოქმედება და ქცევა თანხმობაშია რაღაც მყარ პრინციპებთან, რომელთაც, ერის წარმოდგენით, ღირსების მქონე ყველა კაცისთვის კანონის ძალა უნდა ჰქონდეთ. მაგრამ როდესაც ესპანელი თავის ყოველ ქმედებაში ამ პრინციპებით ხელმძღვანელობს, რომლებიც ამაღლებულია ინდივიდის მოხასიათებაზე და არც განსჯისეული სოფისტიკის მიერაა შერყეული, იგი მეტ სიმტკიცეს[30] აღწევს თავის მიზანთა მიყოლაში, ვიდრე იტალიელი, რომელიც წამის შთაგონებებს ემორჩილება და უფრო გრძნობებში ცხოვრობს, ვიდრე მყარ წარმოდგენებში. ამ ორი ხალხის ეს განსხვავება განსაკუთრებით მკვეთრად ჩანს რელიგიასთან მიმართებაში. იტალიელი მაინცდამაინც არ აძლევს უფლებას რელიგიურ ეჭვებს, მას ხელი შეუშალონ სიცოცხლით გულმხიარულ ტკბობაში. ესპანელი, პირიქით, დღემდე ფანატიკური მოშურნეობით ეერთგულებოდა კათოლიკური მოძღვრების ასოს და, იყენებდა

---

[27] Leiblichkeit [28] Privatrecht [29] Ehre [30] Beharrlichkeit

რა ინკვიზიციას, აფრიკული სისასტიკით დევნიდა იმათ, ვიზედაც ეჭვს მიიტანდა, რომ ამ ასოს გადაუხვიეს. პოლიტიკაშიც ეს ორი ხალხი ერთმანეთისგან განსხვავდება მათი ზემოაღწერილი ხასიათისდა შესაბამისად; იტალიის სახელმწიფოებრივი ერთიანობა, რომელსაც გულით ნატრობდა ჯერ კიდევ პეტრარკა, დღესაც ოცნებად რჩება, ეს ქვეყანა დღესაც დაყოფილია უამრავ სახელმწიფოებად, რომელთაც ერთიმეორე დიდად არ ენაღვლებათ. ესპანეთში კი, სადაც, როგორც უკვე ითქვა, ზოგადი ერთგვარად გაბატონებულია ერთეულზე, ცალკეული სახელმწიფოები, რომლებიც ამ ქვეყანაში ადრე არსებობდნენ, უკვე შეერთებულია ერთ სახელმწიფოდ, თუმცა მისი პროვინციები ჯერ კიდევ ცდილობენ მეტისმეტად დიდი დამოუკიდებლობა დაიმტკიცონ.

თუ იტალიელებში გაბატონებულია ცოცხალი და დაუდგრომელი გრძნობიერება, ესპანელებში კი წარმოდგენათა შემმუშავებელი აზროვნების სიმყარე, *ფრანგებს* ორივე ახასიათებთ — როგორ განსჯის სიმყარე, ისე გუნების დაუდგრომლობა. ფრანგებს ოდითგანვე უსაყვედურებენ დაუდევრობას, აგრეთვე პატივისა და მოწონებისმოყვარეობას; მაგრამ მისწრაფებამ, რომ სხვებს მოსწონდეთ, ისინი უმაღლეს დახვეწილობამდე და საზოგადოებრივ გაწაფულობამდე მიიყვანა და მით მკვეთრად აამაღლა ბუნებისეული ადამიანის უხეშ თავკერძობაზე; რადგან ეს დახვეწილობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენს თავს მიღმა არ დაგვავიწყდეს სხვა, რომელთანაც საქმე გვაქვს, არამედ პატივი ვცეთ მას და კეთილგანწყობილება ვაჩვენოთ. ფრანგები — თუნდ სახელმწიფო მოღვაწენი, თუნდ ხელოვანნი და თუნდ მეცნიერნი, — ცალკეულ ადამიანებსაც და პუბლიკუმსაც თავის ყველა მოქმედებასა და ნაწარმოებში პატივისცემით აღსავსე ყურადღებას უჩვენებენ. მაგრამ სხვათა შეხედულების ეს პატივისცემა აქა-იქ, უდავოდ, იმ მისწრაფებად გადაჯიშდა, რომ ნებისმიერ ფასად, თუნდა ჭეშმარიტების ფასადაც კი, მოწონება მოიპოვონ. მოლაყბეთა იდეალებიც ამგვარმა სწრაფვამ წარმოშვა. მაგრამ მოწონების მოპოვების ყველაზე საიმედო საშუალებად ფრანგებს ის მიაჩნიათ, რასაც erprit*-ს ეძახიან. ეს erprit ზერელე ბუნების ადამიანებში იმით იფარგლება, რომ შორი-შორი წარმოდგენების კომბინირებას ახდენს, გონებამახვილ ადამიანებში კი, როგორნიც არიან მონტესკიე და ვოლტერი, იგი გამოიხატება განსჯის მიერ გათიშულის შეკავშირებაში გონებითის ერთ გენიალურ ფორმად, რადგან გონებითის არსებით განსაზღვრებას სწორედ ეს შეკავშირება წარმოადგენს. მაგრამ გონებითის ეს ფორმა ჯერ არაა ცნებითი[31] შემეცნების ფორმა. ღრმა, გონებამახვილური აზრები, რომლებიც ზემოხსენებულთა მსგავს ადამიანებს უხვად მოეპოვებათ, ერთი ზოგადი აზრიდან, განსახილველი საქმის თვით ცნებიდან როდი ვითარდება, არამედ მხოლოდ გადმოისროლება ცალცალკე, ელვათა დარად. ფრანგთა განსჯის სიმახვილე მათი ზეპირი და წერილობითი გამოთქმის სიცხადესა და გამოკვეთილობაში ვლინდება. მათი უმკაცრეს წესებს დაქვემდებარებული ენა მათი აზრების წესრიგსა და დამაჯერებლობას შეესაბამება. ამის წყალობით ფრანგები პოლიტიკურ და იურიდიულ საგანთა გადმოცემის მისაბაძი ოსტატები არიან. მაგრამ მათი განსჯის სიმახვილე შეუძლებელია მათს პოლიტიკურ საქმეებშიც ვერ ამოვიცნოთ. რევოლუ-

* esprit (გონი) ამავე დროს «გონებამახვილობასაც» ნიშნავს (მთარგმნ. შენ.).

[31] begreifende

ციურ ვნებათა შუაღტყინებაშიც კი მათმა განსჯისუნარმა თავი იჩინა იმ უყოყმანობაში, რომლითაც მათ განახორციელეს მსოფლიოს ახალი ზნეობრივი წყობის შექმნა ძველის მრავალრიცხოვან მომხრეთა მძლავრი კავშირის წინააღმდეგ ბრძოლაში და განვითარებადი ახალი პოლიტიკური ცხოვრების ყველა მომენტები მათს უკიდურეს გარკვეულობასა და დაპირისპირებულობაში გააწამდვილეს. სწორედ იმით, რომ ეს მომენტები მათი ცალმხრივობის მწვერვალამდე მიიყვანეს, რომ ყოველ ცალმხრივ პოლიტიკურ პრინციპს თანმიმდევრულად მიჰყვნენ მის უკანასკნელ დასკვნამდე, ისინი მსოფლიო-ისტორიული გონების დიალექტიკამ ისეთ პოლიტიკურ მდგომარეობამდე მიიყვანა, რომელშიც საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა მანამდელი ცალმხრივობა მოხსნილად წარმოგვიდგება.

ი ნ გ ლ ი ს ე ლ ე ბ ს შეგვიძლია ინტელექტუალური ჭვრეტის ხალხი ვუწოდოთ. ისინი გონითს ნაკლებად იმეცნებენ ზოგადობის ფორმაში, ვიდრე ერთეულობისაში. ამიტომაც მათი პოეტები ბევრად უფრო მაღლა დგანან, ვიდრე მათი ფილოსოფოსები. ინგლისელებში პიროვნების ორიგინალობა მკვეთრად ჩანს. მაგრამ მათი ორიგინალობა არაა მიამიტი და ბუნებისმიერი, არამედ იგი აზრიდან, ნებიდან წარმოდგება. აქ ინდივიდს ჰსურს, ყოველმხრივ საკუთარ თავზე იყოს დამყარებული, ზოგადისადმი მიმართება მხოლოდ თავისი თავისებურებების[32] გზით დაამყაროს. აქედან გამომდინარე, ინგლისელებში პოლიტიკურ თავისუფლებას, უპირატესად, პრივილეგიების სახე აქვს — ტრადიციის მიერ მოტანილი და არა ზოგადი აზრებიდან გამომდინარე უფლებებისა. ის, რომ ცალკეული ინგლისური თემები და საგრაფოები პარლამენტში დეპუტატებს აგზავნიან, ყველგან კერძო პრივილეგიებზეა დამყარებული და არა ზოგადსა და თანმიმდევრულად გატარებულ პრინციპებზე. მართალია, ინგლისელი ამაყობს მთელი თავისი ერის ღირსებითა და თავისუფლებით, მაგრამ მის ეროვნულ სიამაყეს უპირატესად იმის ცნობიერება აქვს საფუძვლად, რომ თავისი კერძოობის[33] გამოჩენა და ცხოვრებაში გატარება შეუძლია. ინდივიდუალობის ამ მდგომარეობასთან — ინდივიდუალობისა, რომელსაც, მართალია, გარემოებები ზოგადისკენ წარმართავს, მაგრამ ზოგადისადმი დამოკიდებულებაში თავისთავს მაინც არ თმობს — დაკავშირებულია ინგლისელთა თვალში საცემი მიდრეკილებაც ვაჭრობისადმი.

გ ე რ მ ა ნ ე ლ ე ბ ს, ჩვეულებრივ, გერმანელები უკანასკნელად ახსენდებათ ხოლმე ან თავმდაბლობის გამო, ან იმის გამო, რომ უკეთესს ბოლოსთვის იტოვებენ. ჩვენ ცნობილნი ვართ როგორც ღრმა, მაგრამ არც თუ იშვიათად არანათელი მოაზროვნენი. ჩვენ მოწადინებულნი ვართ საგანთა უშინაგანეს ბუნებას და მათს აუცილებელ კავშირს დავეუფლოთ. ამიტომაც მეცნიერებაში საქმეს უაღრესი სერიოზულობით ვკიდებთ ხოლმე ხელს, ოღონდ ამასთან ზოგჯერ ფორმალიზმში ვვარდებით, რომელიც გარეგან, თვითნებურ კონსტრუქციებში გამოიხატება. ჩვენი გონი, საერთოდ, უფროა შიგნითკენ შექცეული, ვიდრე რომელიმე სხვა ევროპელი ერისა. უპირატესად ჩვენი გულისა[34] და აზროვნების შიდაწიაღში ვცხოვრობთ ხოლმე. ამ ჩუმ ცხოვრებაში, გონის ამ განდეგილისებრ მარტოობაში იმ საქმიანობას ვეწევით ხოლმე, რომ, სანამ სამოქმედოდ ნაბიჯს გადავდგამდეთ, ჯერ უდიდესი რუდუნებით განვსაზღვრავთ იმ

[32] Eigentümlichkeiten [33] Besonderheit [34] Gemüt

პრინციპებს, რომელთა მიხედვითაც ამ ნაბიჯის გადადგმას ვფიქრობთ. ამიტომაა, რომ ცოტა არ იყოს ზანტად ვებმებით მოქმედებაში. ზოგჯერ ისეთ შემთხვევაში, სადაც სწრაფი გადაწყვეტაა საჭირო, გადაწყვეტილების მიღებას ვერ ვახერხებთ და, თუმცა გულწრფელად გვსურს, საქმე კარგად მოვაწყოთ, ხშირად ვერაფერს ვხდებით. ამიტომაც სრული უფლებით შეგვიძლია გერმანელებს მივუყენოთ ფრანგული ანდაზა: le meilleur tue le bien*. ყველაფერი, რაც საქმნელია, გერმანელმა სათანადო საფუძვლებით უნდა გაამართლოს. მაგრამ ვინაიდან საფუძვლები ყველაფერს მოეძებნება, ეს გამართლება ხშირად შიშველ ფორმალიზმად იქცევა ხოლმე, რომელშიც უფლების ზოგადი აზრი თავის იმანენტურ გაშლას კი არ აღწევს, არამედ აბსტრაქციად რჩება, სადაც კერძო თვითნებურად შემოიჭრება ხოლმე გარედან. ამ ფორმალიზმმა გერმანელებთან იმაშიც იჩინა თავი, რომ ზოგჯერ გერმანელები საუკუნეთა მანძილზე კმაყოფილდებოდნენ ხოლმე იმით, რომ გარკვეულ პოლიტიკურ უფლებებს მხოლოდ პროტესტების გამოცხადების სახით ინარჩუნებდნენ. მაგრამ თუ ამ გზით ქვეშევრდომები ბევრს ვერაფერს აღწევდნენ თავისთვის, მეორე მხრივ, ამით ვერაფრად ახეირეს მთავრობაც. თავისი გულის შიდაწიაღში მცხოვრებ გერმანელებს, მართალია, მუდამ უყვარდათ ხოლმე თავის ერთგულებასა და პატიოსნებაზე ლაპარაკი, მაგრამ ხშირად ისე მოხდარა, რომ მათი ამოძრავება ამ თავისი სუბსტანციური სულისკვეთების დასამტკიცებლად ვერ მოხერხებულა, არამედ თავიანთი მეფე-მთავრების საწინააღმდეგოდ ზოგადი სახელმწიფო-სამართლებრივი ნორმები მათ მხოლოდ იმისთვის გამოუყენებიათ, რომ სახელმწიფოსთვის რაღაცა კარგის გაკეთების არსურვილი შეენიღბათ — გამოუყენებიათ ისე, რომ არ გაჰხსენებიათ თავიანთი მაღალი შეხედულება ერთგულებასა და პატიოსნებაზე და ეს შეხედულება ბეწვის ოდნადაც არ დაჰზარალებიათ. მაგრამ თუმცა მათი პოლიტიკური გონი და მათი სამშობლოსადმი სიყვარული უმეტესწილად ძალიან ცხოველი არ იყო ხოლმე, სამაგიეროდ მათ ადრიდანვე მოსდევთ არაჩვეულებრივი მოთხოვნილება სამსახურებრივი თანამდებობისა და იმ აზრს ადგანან, რომ ტიტულის განსხვავებისდა მიხედვით პიროვნებათა ღირსებაც და მათთვის მისაზღავი პატივისცემის ზომაც ყველა შემთხვევაში სრული უეჭველობით შეგვიძლია დავადგინოთ. ამით გერმანელებმა თავი სასაცილოდ გაიხადეს იმგვარად, რომ ამ მხრივ ევროპაში მათ ერთადერთ პარალელს წარმოადგენს ესპანელების მისწრაფება, გვართა გრძელი სია ჰქონდეთ.

§ 395

სული 3) *ინდივიდუალურ სუბიექტადაა* განერთეულებული. მაგრამ აქ ეს სუბიექტურობა განიხილება მხოლოდ როგორც *ბუნებითი განსაზღვრულობის* განერთეულება. იგი არის ოჯახთა და ერთეულ ინდივიდთა ტემპერამენტის, ნიჭის, ხასიათის, ფიზიოგნომიისა და სხვა დისპოზიციათა და იდიოსინკრაზიათა *მოდუსის სახით*

დამატება: როგორც დავინახეთ, ბუნებითი გონი, პირველ ყოვლისა, ადამიანის მოდგმათა ზოგად განსხვავებულობებად იშლება, ხოლო შემდეგ ხალხე-

* უკეთესი ჩამკვლელია კარგისა.

ბის გონთა სახით აღწევს იმ განსხვავებულობას, რომელსაც *განკერძოების*[35] ფორმა აქვს. მესამე ისაა, რომ ბუნებითი გონი თავისი *განერთეულებისკენ* პროგრესირებს და უპირისპირდება თავისთავს, როგორც ინდივიდუალური სული. მაგრამ დაპირისპირება, რომელიც აქ წარმოიქმნება, არააჯერ ის დაპირისპირება, რომელიც ცნობიერების არსებას ეკუთვნის. სულის ერთეულობა ანუ ინდივიდუალობა აქ, ანთროპოლოგიაში, განიხილება მხოლოდ როგორც ბუნებითი გარკვეულობა.

პირველ ყოვლისა, ინდივიდუალური სულის შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ მასში იწყება შემთხვევითის სფერო, რადგან მხოლოდ ზოგადია აუცილებელი. ცალკეული სულები ერთიმეორისაგან განსხვავდებიან შემთხვევით მოდიფიკაციათა უსასრულო სიმრავლით. მაგრამ ეს უსასრულობა უსასრულობის ცუდ სახესხვაობას ეკუთვნის. ამიტომ არ შეიძლება ადამიანთა თავისებურებებს მეტად მაღალი რანგი მივაკუთვნოთ. უფრო, ფუჭ ლაყბობად უნდა ჩაითვალოს სწორედ მტკიცება, მასწავლებელმა ფრთხილად უნდა წარმართოს თავისი მოქმედება ყოველი მოსწავლის ინდივიდუალობისდა მიხედვით, ეს ინდივიდუალობა უნდა შეისწავლოს და ჩამოყალიბება-გამოკვეთის საშუალება მისცესო. საამისოდ მასწავლებელს არა სცალია. ბავშვების თავისებურება ასატანია მხოლოდ ოჯახურ წრეში. სკოლაში კი იწყება ცხოვრება ზოგადი, საყოველთაო წესრიგის მიხედვით, ყველასთვის საერთო წესრიგის მიხედვით. სკოლაში გონი მიყვანილ უნდა იქნეს თავის განსაკუთრებულობათა[36] ჩამოშორებამდე, ზოგადის ცოდნასა და მონდომებამდე, ამ დროს ჩვენ ხელთ არსებული ზოგადი განათლების მიღებამდე. მხოლოდ სულის ასეთ სახისცვლას ეწოდება აღზრდა. რაც უფრო განათლებულია კაცი, მით უფრო ნაკლებ გამოსჭვივის მის ქცევაში მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი და, მაშასადამე, შემთხვევითი რამ.

მაგრამ ინდივიდის თავისებურებას სხვადასხვა მხარეები აქვს. ამ თავისებურებებს ვასხვავებთ *ბუნებრივი მონაცემების*[37], *ტემპერამენტისა* და ხასიათის მიხედვით.

ბუნებრივ მონაცემებში იგულისხმება ბუნებრივი საწყისები[38] იმასთან შეპირისპირებაში, რადაც ადამიანი საკუთარი ქმედების შედეგად გახდა. ამ საწყისებს ეკუთვნის *ტალანტი* და *გენია*. ორივე სიტყვა გამოხატავს გარკვეულ მიმართულებას, რომელიც ინდივიდუალურმა გონმა ბუნებისაგან მიიღო. მაგრამ გენია უფრო მომცველია, ვიდრე ტალანტი. ეს უკანასკნელი ახალს წარმოშობს მხოლოდ კერძოში, გენია კი ქმნის ახალ გვარს. მაგრამ ტალანტსა და გენიას — თუკი არ გვინდა ისინი გაქრნენ, გაიხრწნენ ან ცუდ ორიგინალობად გადაჯიშდნენ — უნდა ხელი შევუწყოთ იმგვარად, რომ რაღაც ზოგადმნიშვნელადი წესით მოხდეს მათი ჩამოყალიბება და სახისმიცემა. მხოლოდ ამგვარი ჩამოყალიბების გზით დაადასტურებენ ეს საწყისები თავიანთ არსებობას, თავიანთ ძალასა და მოცულობას. ასეთ ჩამოყალიბებამდე შეიძლება ვცდებოდეთ ამა თუ იმ ტალანტის არსებობის თაობაზე, მაგალითად, ხატვით გატაცება ადრეულ ასაკში შესაძლოა მხატვრობის ტალანტის ნიშნად გვეჩვენებოდეს, მაგრამ ამ გატაცებიდან მაინც ხეირიანი არაფერი გამოვიდეს. ამიტომ შიშველი ტალანტი უფრო არ უნდა დავაფასოთ, ვიდრე საკუთარი

---

[35] Besonderung [36] Absonderlichkeiten [37] das Naturell [38] Anlagen

ქმედების გზით თავისი ცნების შემეცნებამდე მისული გონება, — ვიდრე აბსოლუტურად თავისუფალი აზროვნება და ნებება[39]. ცარიელი გენია ფილოსოფიაში შორს ვერ წაგვიყვანს, აქ იგი ლოგიკური აზროვნების მკაცრ დისციპლინას უნდა დაემორჩილოს, მხოლოდ ამგვარი დამორჩილებით მიაღწევს აქ გენია სრულ თავისუფლებას. რაც შეეხება ნებას, აქ ვერ ვიტყვით, რომ არსებობს ქველობის[40] გენია. რადგან ქველობა ზოგადი რამ არის, ყველა ადამიანისაგან მოსათხოვი, და არის არა თანდაყოლილი რამ, არამედ ისეთი, რაც ინდივიდმა თავისთავში თავისი მოქმედებით თვითონვე უნდა წარმოქმნას. ამიტომ ბუნებრივ მონაცემთა განსხვავებულობას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ქველობის მოძღვრებისათვის, ამ მონაცემთა განხილვა მხოლოდ — თუ შეიძლება ასე ითქვას, — გონის ბუნებისმეტყველებაში იქნებოდა საჭირო.

ტალანტისა და გენიის მრავალრიცხოვანი სხვადასხვა სახეები ერთმანეთში განსხვავდებიან იმის მიხედვით, თუ სხვადასხვა გონით სფეროთაგან რომელში მოქმედებენ. რაც შეეხება განსხვავებას ტემპერამენტის მხრივ, მას ასეთი გარეთკენ მიმართულობა არ ახასიათებს. ძნელი სათქმელია, რა შინაარსს ვდებთ სიტყვაში „ტემპერამენტი“. იგი არ ეკუთვნის არც ამა თუ იმ აქტის[41] ზნეობრივ ბუნებას, არც ტალანტს, რომელიც ამ აქტში თვალსაჩინოვდება, არც, დასასრულ, ვნებას, რომელსაც ყოველთვის რაღაცა გარკვეული შინაარსი აქვს. ამიტომ ყველაზე უკეთესი იქნება, თუ ტემპერამენტს განვსაზღვრავთ როგორც იმის უზოგადეს სახეს და წესს, თუ როგორ მოქმედებს ინდივიდი, როგორ აობიექტებს იგი თავისთავს, როგორ ინარჩუნებს თავის ნამდვილობას. ამ განსაზღვრებიდან გამომდინარეობს, რომ თავისუფალი გონისთვის ტემპერამენტი ისე მნიშვნელოვანი არაა, როგორც წინათ ეგონათ ხოლმე. მომეტებული განათლების ეპოქაში ქცევისა და მოქმედების მრავალგვარი შემთხვევითი სახე-წესები იკარგება და ამით იკარგება ტემპერამენტის განსხვავებულობებიც, სწორედ ისევე, როგორც ასეთ დროში ბევრად უფრო იშვიათი ხდება ის შეზღუდული კომედიური ხასიათები, რომლებიც ნაკლებ განათლებულმა ეპოქამ შეიმუშავა — სავსებით ტინგიცასი, სასაცილოდ დაბნეულისა, უსაზღვროდ ძუნწისა. ის სხვაობები, რომელთა დამყარებაც აქამდე უცდიათ ტემპერამენტებს შორის, იმდენ გაურკვეველს მოიცავს, რომ ამ ცდათა შედეგებს ვერავინ მიუყენებს ინდივიდებს, ვინაიდან ამ უკანასკნელებში ცალკეული ამგვარად წარმოდგენილი ტემპერამენტები მეტ-ნაკლებად ერთიმეორეში შერეული სახით გვხვდება. ცნობილია, რომ ისევე, როგორც ქველობებში განასხვავეს ოთხი მთავარი ქველობა, ტემპერამენტიც ოთხი გამოყვეს — ქოლერიკული, სანგვინიკური, ფლეგმატური და მელანქოლიური. კანტი ვრცლად ლაპარაკობს ამათ შესახებ. მთავარი განსხვავება ამ ტემპერამენტებს შორის იმას ემყარება, რომ ადამიანი ან საქმეში[42] უფრო ებმება, ან თავისი ერთეულობა უფრო აინტერესებს. პირველ ვითარებას ადგილი აქვს სანგვინიკური და ფლეგმატური ტემპერამენტის ადამიანებთან, მეორეს — ქოლერიკულისა და მელანქოლიურისასთან. სანგვინიკს თავი ავიწყდება, როცა საქმეშია ჩართული, და ეს მით უფრო ემართება, რომ, თავისი ზერელე სიცქვიტის წყალობით, იგი ბევრ სხვადასხვა საქმეშია ხოლმე ჩართული. ფლეგმატიკოსი, პირიქით, ერთ საქმეზეა მიმართული. რაც შეეხება ქოლერიკოსსა და მელანქოლიკოსს, ესენი, როგორც

---

[39] Wollen [40] Tugend [41] Hàndlung [42] Sache

უკვე ითქვა, უპირატესად სუბიექტურობას ეჰიდებიან და ვერ თმობენ მას. მაგრამ ეს ორი ტემპერამენტი თავის მხრივ იმით განსხვავდება ერთიმეორისაგან, რომ ქოლერიკულში გაბატონებულია მოძრაობა, დაუდგრომლობა, მელანქოლიურში კი სიზანტე, სინელე და სიდინჯე, ასე რომ ამ მხრივ ქოლერიკული ტემპერამენტი სანგვინიკურს შეესატყვისება, მელანქოლიური კი — ფლეგმატურს.

უკვე ვთქვით, რომ ტემპერამენტის განსხვავებულობა მნიშვნელობას კარგავს ისეთ დროში, როცა ინდივიდის ქცევა-მოქმედების წესსა და სახეს საყოველთაო განათლება ადგენს. ხ ა ს ი ა თ ი, პირიქით, ისეთ რაღმე რჩება, რაც ადამიანებს მუდამ ასხვავებს ერთმანეთისაგან. ინდივიდი თავის მყარ გარკვეულობას ხასიათის წყალობით აღწევს. ხასიათს ეკუთვნის, პირველ ყოვლისა, ფორმალური მონაცემი — ენერგიის ის ზომა, რომლითაც ადამიანი თავის მიზანსა და ინტერესს მისდევს იმგვარად, რომ თავს გზიდან არაფერს გადააცდენინებს და ყველა თავის საქმეში თავისთავთან თანხმობას ინარჩუნებს. ხასიათის გარეშე ადამიანი განუსაზღვრელობას თავს ვერ დააღწევს ან კიდევ ერთი მიმართულებიდან მეორეში, თავის საწინააღმდეგოში გადავარდება ხოლმე. ამიტომ ყველა ადამიანს უნდა წაეყენოს მოთხოვნა, რომ ხასიათი გამოამჟღავნოს. ხასიათიანი ადამიანი სხვათა მოწონებას იწვევს, რადგან იციან, თუ რა აქვს კაცს ხელთ მისი ხასიათის სახით. მაგრამ ამ ფორმალური ელემენტის — ენერგიის — გარდა ხასიათში შემოდის ნების მდიდარი[43] და ზოგადი შინაარსის ქონაც. მხოლოდ დიდ საქმეთა აღსრულებით განაცხადებს ადამიანი დიდ ხასიათს, რომელიც მას სხვებისათვის შუქურად გახდის; მისი მიზნები უნდა შინაგანად გამართლებული იყოს, თუკი ჰსურს, რომ მისი ხასიათი მისი ნების შინაარსისა და მისი ფორმალური მოქმედების აბსოლუტურ ერთიანობას წარმოადგენდეს და მით ამ ხასიათს სრული ჭეშმარიტობა ენიჭებოდეს. თუ, პირიქით, ნება მხოლოდ ერთეულ ინტერესებზე[44], მხოლოდ შინაგან ღირებულებას მოკლებულ ამოცანებზეა მიჯაჭვული, მაშინ იგი ს ი ჯ ი უ ტ ე დ იქცევა. ამ უკანასკნელს ხასიათისა მხოლოდ ფორმა მოსდევს, მაგრამ არა შინაარსი. სიჯიუტით — ხასიათის ამ პაროდიით — ადამიანის ინდივიდუალობა სხვა, მასთან თანამცხოვრები ადამიანებისათვის შემაწუხებელ სიმკვეთრეს იძენს.

კიდევ უფრო ინდივიდუალურია ე. წ. ი დ ი ო ს ი ნ კ რ ა ზ ი ე ბ ი, რომლებსაც ადამიანის როგორც ფიზიკურ, ისე გონითს ბუნებაში ვხვდებით. ასე, მაგალითად, ზოგი ადამიანი სუნით გრძნობს ახლო-მახლო მყოფ კატას. ზოგს სრულებით განსაკუთრებულად ეტანება გარკვეული ავადმყოფობები. ინგლისის მეფე იაკობ პირველს გული მისდიოდა, დაშნას რომ დაინახავდა. გონითი იდიოსინკრაზიები განსაკუთრებით იჩენს თავს ახალგაზრდობისას, მაგალითად, თავს იჩენს იმ დაუჯერებელ სისწრაფეში, რომლითაც ცალკეული ბავშვები ზეპირად ანგარიშობენ. სხვათა შორის, გონის ბუნებითი გარკვეულობის ზემოგანხილული ფორმებით მხოლოდ ინდივიდები კი არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ, მეტ-ნაკლები ზომით, ოჯახებიც, განსაკუთრებით იქ, სადაც ოჯახები გარეშეებს კი არ უკავშირდებოდნენ, არამედ თავის შიგნითვე ქორწინდებოდნენ, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა, მაგალითად, ბერნში და ზოგ გერმანულ საიმპერიო ქალაქში.

---

[43] gehaltvoll [44] Einzelheiten

რაკი, ამგვარად, ინდივიდუალური სულის თვისებრივი გარკვეულობის სამი ფორმა — ბუნებრივი მონაცემები, ტემპერამენტი და ხასიათი დავასურათხატეთ, სხვა აღარა დაგვრჩენია რა, თუ არ იმის გონებისმიერი[45] აუცილებლობის მითითება, თუ რატომ აქვს ზემოხსენებულ ბუნებითს გარკვეულობას სწორედ ეს სამი ფორმა და არა სხვა და რატომ უნდა განიხილებოდნენ ეს ფორმები ჩვენ მიერ ზემოთ არჩეული თანმიმდევრობით. ბუნებრივი მონაცემებით, უფრო გარკვეულად — ნიჭითა და გენიით იმიტომ დავიწყეთ, რომ ბუნებრივ მონაცემებში ინდივიდუალური სულის თვისებრივ ბუნებისმიერ გარკვეულობას ფორმა, უპირატესად, ოდენ-ყოფიერისა აქვს, უშუალოდ მყარისა და ისეთისა, რის განსხვავებულობაც თავისთავს შიგნით მას მიმართებაში აყენებს მის გარეთ არსებულ განსხვავებულობასთან. ტემპერამენტში, პირიქით, ხსენებული ბუნებისმიერი გარკვეულობა ამგვარი მყარი რამის სახეს კარგავს, რადგან, თუ ინდივიდში ან ერთი ტალანტი განუყოფლად ბატონობს, ან რამდენიმე ნიჭი მშვიდად და ურთიერთგადასვლების გარეშე თავსდება და ძლებს ერთიმეორის გვერდით, ყოველი ინდივიდი შეიძლება ერთი ტემპერამენტისთვის ნიშანდობლივი გუნებიდან მეორისთვის ნიშანდობლივზე გადადიოდეს ისე, რომ არც ერთ მათგანს მასში (ამ ინდივიდში) მტკიცე არსებობა არ ექნება. ამასთანავე, თუ ტემპერამენტებში ბუნებითი გარკვეულობის ეს განსხვავებულობა, რომელსაც ამჯერად ვიკვლევთ, ინდივიდუალური სულის გარეთ მოცემულისადმი მიმართებიდან სულის შიდაწიაღში რეფლექტირდება, ხასიათში, პირიქით, შეერთებულს ვხედავთ, ერთი მხრივ, ბუნებრივი მონაცემების სიმყარეს და მეორე მხრივ, ტემპერამენტისეულ განწყობილებათა ცვალებადობას; ერთი მხრივ ჩვენს ბუნებრივ მხარეში გაბატონებულ გარემიმართულობას და მეორე მხრივ ტემპერამენტისეულ განწყობილებაში გაბატონებულ რეფლექტირებულობას სულისას თავისთავში. ხასიათის სიმყარე არაა ისე უშუალო, ისე თანდაყოლილი, როგორც ბუნებრივი მონაცემებისა, არამედ ისეთია, რომელიც ნების მიერ უნდა იქნეს განვითარებული. ხასიათი მხოლოდ სხვადასხვა ტემპერამენტთა თანასწორი შეზავებულობა როდია, იგი ამაზე უფრო მეტია. ამასთან ერთად, შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ ხასიათს ბუნებრივი საფუძველი აქვს, რომ ზოგი ადამიანი ბუნებისგანვე უფრო მეტად დისპონირებულია (მოწყობილია) მძლავრი ხასიათის ქონისათვის, ვიდრე მეორე. აქედან გამომდინარე, ჩვენ უფლება გვქონდა, აქ, ანთროპოლოგიაში, ხასიათზე გველაპარაკა, თუმცა ეს უკანასკნელი თავის სრულ გაშლას თავისუფალი გონის სფეროშიღა აღწევს.

2. ბ უ ნ ე ბ რ ი ვ ი ც ვ ლ ი ლ ე ბ ე ბ ი

§ 396

ინდივიდად განსაზღვრულ სულში განსხვავებულობებს ადგილი აქვს როგორც ც ვ ლ ი ლ ე ბ ე ბ ს ამ ერთ სუბიექტში, რომელიც მათში იგივეობრივი რჩება, და როგორც ამ სუბიექტის განვითარების მ ო მ ე ნ ტ ე ბ ს. ვინაიდან ესენი ე რ თ ი ს (ერთი სუბიექტის. მთარგმნ.) ფიზიკურსა და გონითს განსხვავებულობებს წარმოადგენენ, მათი კონკრეტული განსაზღვრისათვის ან აღწერი-

[45] Vernünftig

სათვის საჭიროა, უკვე ჩამოყალიბებული[1] გონის ცოდნის ანტიციპაცია მოვახდინოთ.

ეს განსხვავებებია:

1. ასაკის ბუნებრივი მიმდინარეობა, ბავშვობიდან — ამ თავისთავში ჩახვეული გონიდან — მოყოლებული. ამას მოსდევს გაშლილი დაპირისპირება, დაძაბულობა[2] ერთი მხრივ ზოგადობას, რომელიც თვითონ ჯერ კიდევ სუბიექტურია (იდეალები, ფანტაზიები, ჯერ-არსი, იმედები და ა. შ.), მეორე მხრივ კი უშუალო ერთეულობას ანუ ხელთქონილ[3] და ამ უკანასკნელებისადმი (იდეალებისადმი და ა. შ.) შეუსატყვის სამყაროს შორის: ეს ის პოზიცია გახლავთ, რომელიც ჯერ არადამოუკიდებელსა და თავისთავში განუსრულებელ ინდივიდს (ჭაბუკს) უკავია თავისს აქარსობაში სამყაროს მიმართ; შემდეგ ამას მოსდევს ჭეშმარიტი[4] მიმართება, უკვე ხელთქონილი მზა სამყაროს ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი აუცილებლობისა და გონებისშესაბამისობის აღიარება — სამყაროსი, რომლის თავისთავად და თავისთვის მიმდინარე მუშაობაშიც[5] ინდივიდი თავისი ქმედებისთვის დადასტურებასა და გამართლებას პოვებს და მასში წვლილი შეაქვს. ამით ეს ინდივიდი რაღაცაა, მას ნამდვილი აწ-და-აქ-მყოფობა[6] და ობიექტური ღირებულება აქვს. ესაა ვ ა ჟ კ ა ც ი ს* პოზიცია. დასასრულს, ამას მოსდევს ინდივიდის მიერ ამ ობიექტურობასთან (ობიექტურ სამყაროსთან. მთარგმნ.) ერთიანობის მიღწევა, რომელიც (ეს ერთიანობა), როგორც რეალური[7], დამაჩლუნგებელსა და უმოქმედობის გამომწვევ ჩვევად იქცევა, ხოლო როგორც იდეალური, შეზღუდული ინტერესებისა და გარესინამდვილის ხლართებში ჩართულობისაგან თავისუფლებას აღწევს. ესაა ბ ე რ ი კ ა ც ი ს პოზიცია.

დამატება: თავდაპირველად სავსებით ზოგადი სული რომ ჩვენს მიერ ზემოაღწერილი წესით თავისთავს განიკერძოებს და, დასასრულ, თავისთავს ერთეულობად, ინდივიდუალობად განისაზღვრავს, ამით იგი დაპირისპირებაში შედის თავის შინაგან ზოგადობასთან, თავის სუბსტანციასთან. ეს წინააღმდეგობა ერთი მხრივ უშუალო ერთეულობისა და მეორე მხრივ მასში თავისთავად სახეზე-მყოფი[8] სუბსტანციური ზოგადობისა აფუძნებს ინდივიდუალური სულის ცხოვრების პროცესს, პროცესს, რომლის მეშვეობითაც სულის უშუალო ერთეულობა ზოგადის შესატყვისი ხდება, ეს უკანასკნელი პირველში ნამდვილდება და, ამგვარად, სულის თავდაპირველი მარტივი ერთიანობა თავისთავთან მაღლდება დაპირისპირებით გაშუალებულ ერთიანობამდე, მისი თავდაპირველად აბსტრაქტული ზოგადობა კონკრეტულ ზოგადობად ვითარდება. განვითარების ეს პროცესი არის განათლება-ჩამოყალიბება[9]. ისიც კი, რაც მხოლოდ ცხოველურადაა ცოცხალი, თავისებურად წარმოგვიდგენს თავისთავზე ამ პროცესს. მაგრამ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ამგვარ ცოცხალს არ შესწევს ძალა, თავისთავში გვარი ჭეშმარიტად გაანამდვილოს; მისი უშუალო, ყოფიერი, აბსტრაქტული ერთეულობა მუდამ წინააღმდეგობაში რჩება თავის გვართან, მას

[1] gebildet [2] Spannung [3] vorhanden [4] wahrhaftes [5] Werk [6] Gegenwart [7] reell [8] vorhandene [9] Bildung

* ეს სიტყვა —Mann (მამაკაცი) აქ ასაკობრივი ცნებაა და «მოწიფულ კაცს» უდრის. სიტყვას «ვაჟკაცი» თარგმანში იმიტომ ვხმარობთ, რომ ქართული ენის ტრადიციაში იგი ასაკობრივ ცნებად იხმარება (მთარგმნ. შენ.).

არანაკლებ გამორიცხავს თავისთავიდან, ვიდრე მოიცავს თავისთავში. ამ თავისი უუნარობის გამო, რომ სრულყოფილად წარმოადგინოს გვარი, ოდენ ცოცხალი იღუპება. გვარი მასში თავს იჩენს როგორც ძალა, რომლის წინაშეც იგი უნდა გაქრეს. თქმულიდან გამომდინარე, ინდივიდის სიკვდილში გვარი ისეთ განამდვილებას აღწევს, რომელიც ისევე აბსტრაქტულია, როგორც ოდენ ცოცხლის ერთეულობა და ისევე გამორიცხავს მას (ამ ერთეულობას), როგორც გვარი ცოცხალი ერთეულობის მიერ გამორიცხული რჩება.

სამაგიეროდ, გვარი ჭეშმარიტად ნამდვილდება გონში, აზროვნებაში, რომელიც მისი ჰომოგენური სტიქიაა. მაგრამ ანთროპოლოგიურის სფეროში ამ განამდვილებას ჯერ კიდევ ბუნებითობის სახე აქვს, რადგანაც იგი (ეს განამდვილება) ბუნებრივ ინდივიდუალურ გონში ხდება. ამიტომ იგი დროშია. ასე ჩნდება რიგი ურთიერთგანსხვავებული მდგომარეობებისა, რომელთაც გაივლის ინდივიდი, როგორც ასეთი, — ისეთ განსხვავებულობათა „თანამიმდევრობა“, რომელთაც ბუნების ზოგადი გონის იმ უშუალო განსხვავებულობათა სიმყარე კი აღარ აქვთ, რომლებიც ადამიანთა სხვადასხვა რასებში და სხვადასხვა ეროვნულ გონებში სუფევენ, არამედ ერთსა და იმავე ინდივიდში მდინარ, ერთიმეორეში გარდამავალ ფორმებად წარმოგვიდგებიან.

სხვადასხვა მდგომარეობათა ეს თანმიმდევრობა ასაკთა რიგია.

ეს რიგი იწყება გვარისა და ინდივიდუალობის ჯერ უშუალო, ჯერ კიდევ განუსხვავებელი ერთიანობის აბსტრაქტული გაჩენით—ინდივიდის შობით—და მთავრდება გვარის შეღწევით[10] ერთეულობაში ანუ ერთეულობის შესვლით გვარში, გვარის გამარჯვებით ერთეულობაზე, ამ უკანასკნელის აბსტრაქტული უარყოფით — სიკვდილით.

ის, რასაც ცოცხალში, როგორც ასეთში, წარმოადგენს გ ვ ა რ ი, გონითში არის გონებითობა[11], რადგან გვარს უკვე აქვს ის განსაზღვრულობა, რომელიც გონებითს მოუდის — შინაგანი ზოგადობა. გვარისა და გონებითის ეს ერთიანობა იმის საფუძველია, რომ გონითი მოვლენები, რაც ასაკის ცვლას ახლავს, ინდივიდის იმ ფიზიკურ ცვლილებებს შეესატყვისება, რაც ასაკთან ერთად ვითარდება. გონითისა და ფიზიკურის თანხვედრა აქ უფრო გარკვეულია, ვიდრე რასობრივ განსხვავებათა შემთხვევაში; თუ იქ საქმე გვაქვს მხოლოდ ბუნებრივი გონის მყარ, ზოგად განსხვავებულობებთან და ადამიანთა ამდენადვე მყარ ფიზიკურ განსხვავებულობებთან, აქ ინდივიდუალური სულისა და მისი სხეულებრიობის გარკვეული ცვლილებები უნდა განვიხილოთ. მაგრამ, მეორე მხრივ, არც ისე შორს წასვლა გვმართებს, რომ ინდივიდის ფიზიოლოგიურ განვითარებაში მისი გონითი განვითარების გამოხატული ორეული[12] ვეძებოთ. რადგან ამ უკანასკნელში (გონის განვითარებაში) დაპირისპირებას, რომელიც მასში თავს იჩენს, და ერთიანობას, რომელიც ამ დაპირისპირებიდან უნდა იშვას, ბევრად უფრო მაღალი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ფიზიოლოგიურის სფეროში. გონი აქ იმით აცხადებს თავის დამოუკიდებლობას თავისი სხეულებრიობისაგან, რომ ძალუძს ამ უკანასკნელზე ადრე განვითარდეს. ხშირია ბავშვებში გონის ისეთი განვითარება, რომელიც მათი სხეულებრივი მხარის ჩამოყალიბებას ბევრად უსწრებს წინ. ეს მოვლენა უპირატესად ხელოვნების მკვეთრად გამოხატული ნიჭით გამორჩეულ ადამიანებთან, სახელდობრ, მუსიკალურ გენიებთან

---

[10] Einbildung [11] Vernünftigkeit [12] Gegenbild

გვხვდება. არც თუ იშვიათია ასეთი ადრეული მომწიფების მაგალითები ზოგი სახის ცოდნის ათვისებისუნარიანობის მხირვაც, განსაკუთრებით, მათემატიკურ საგნებში. ზოგჯერ იგი ეხება გონივრული მსჯელობის უნარს რელიგიურ და ზნეობრივ თემებზედაც კი. მაგრამ ზოგადად მაინც უნდა ვაღიაროთ, რომ განსჯისუნარი სათანადო ასაკზე ადრე არ მოდის. თითქმის მხოლოდ ხელოვნების ტალანტებთან გვაქვს ისეთი ვითარება, როცა ამ ნიჭთა ადრეული გამოჩენა მათი მომავალი გამორჩეულობის წინამოსწავება იყო. საპირისპიროდ ამისა, ინტელექტის[13] ნაადრევი განვითარება ზოგ ბავშვებში, როგორც წესი, არაა ხოლმე ჩანასახი იმგვარი გენიისა, რომელსაც მოწიფულობის ასაკში დიდი გამორჩეულობის მიღწევა უწერია.

ბუნებრივი ადამიანური ინდივიდის განვითარების პროცესი პროცესთა რიგად იყოფა, რომელთა განსხვავებულობაც ემყარება ინდივიდის სხვადასხვა მიმართებას გვარისადმი და *ბავშვის*, *ვაჟკაცისა* და *ბერიკაცის* განსხვავებულობას აფუძნებს. ეს განსხვავებულობანი ცნების განსხვავებულობათა გამოხატულებებს[14] წარმოადგენენ. აქედან გამომდინარე, ბავშვობის ასაკი არის ბუნებრივი ჰარმონიის, სუბიექტის თავისთავთან და სამყაროსთან მშვიდობიანი ურთიერთობის დრო — იგი ისეთივე უდაპირისპირებო დასაწყისია, როგორც სიბერის ასაკია უდაპირისპირებო ბოლო. დაპირისპირებანი, რომლებიც ოდნავ თუ იჩენენ ხოლმე თავს ბავშვობის ასაკში, ღრმა ინტერესს ვერ აღძრავენ. ბავშვი ცხოვრობს უეშმაკოდ, გულაუმღლვევლად, ხანგრძლივი ტკივილის გარეშე, მშობლების სიყვარულითა და იმ გრძნობით, რომ იგი უყვართ. ეს უშუალო და, აქედან გამომდინარე, არაგონითი, ოდენ ბუნებრივი ერთიანობა ინდივიდისა თავის გვართან და სამყაროსთან გარდუვალად უნდა მოიხსნას. ინდივიდი გარდუვალად უნდა მივიდეს იქამდე, რომ თავისთავი დაუპირისპიროს ზოგადს, როგორც თავისთავად და თავისთვის მყოფ მზასა და მდგომ[15] რასმე, თავისთავი თავისს დამოუკიდებლობაში შეიცნოს.

მაგრამ ეს დამოუკიდებლობა, ეს დაპირისპირება თავდაპირველად ისეთივე ცალმხრივი სახით გამოდის, როგორც ბავშვში სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობა. ჭაბუკი სამყაროში განამდვილებულ იდეას იმგვარად ყოფს[16], რომ თვითონ მიიკუთვნებს იმ გარკვეულობებს, რაც იდეის ბუნებას ეკუთვნის — სუბსტანციურობისას, ჭეშმარიტებისა და სიკეთისას, — სამყაროს კი, პირიქით, შემთხვევითობისას, აქციდენტურობისას მიაკუთვნებს. მაგრამ ამ არაჭეშმარიტ დაპირისპირებაზე შეჩერება არ შეიძლება. ჭაბუკი უნდა ამაღლდეს იმის შეცნობამდე, რომ, პირუკუ, სამყარო უნდა განვიხილოთ როგორც სუბსტანციური, ინდივიდი კი როგორც აქციდენცია, — რომ, მაშასადამე, ადამიანს მხოლოდ მის პირისპირ მდგომ, საკუთარი მდინარების დამოუკიდებლად მიმყოლ სამყაროში ძალუძს თავისი არსებითი დასაქმებისა[17] და დაკმაყოფილების პოვნა და ამიტომ საქმისათვის საჭირო სიმარჯვე უნდა შეიძინოს. ამ თვალსაზრისზე რომ დადგება, ჭაბუკი უკვე ვაჟკაცია. თავისთავში მზაობას მიღწეული, ვაჟკაცი სამყაროს ზნეობრივ წყობასაც განიხილავს არა როგორც ისეთ რასმე, რაც პირველმა მან (ამ კაცმა) უნდა შექმნას, არამედ როგორც არსებითად უკვე მზას. ამიტომ იგი არსებულის[18] მიმართულებით მოქმედებს და არა მის საწინააღმდეგოდ, მისი ინტერესი არსებულის სასარგებლოდაა მიმართული და არა მის დასანგრევად

[13] Intelligenz [14] Darstellungen [15] bestehenden [16] löst…auf [17] Betätigung [18] Sache

და, ამგვარად, შალღდება რა ჭაბუკის ცალმხრივ სუბიექტურობაზე, იგი (ესკაცი) ობიექტური გონითობის პოზიციაზე დგას.

სიბერის ასაკი, პირიქით, წარმოადგენს უკუსვლას საქმის ვითარებით[19] დაუინტერესებლობისკენ. ბერიკაცი ჩვევის ძალით ჩაფლულია არსებულ ვითარებაში[20] და სწორედ მასთან თავისი ამ ერთიანობის გამო, რომელშიც დაპირისპირებულობა იკარგება, ხელი აქვს აღებული ინტერესით აღსავსე მოქმედებაზე მის მიმართ.

ახლა უფრო დაწვრილებით განვსაზღვროთ ცხოვრების ასაკთა განსხვავება, რომელზედაც ზემოთ მივუთითეთ.

ბავშვობის ასაკში შეგვიძლია სამი სხვადასხვა საფეხური განვასხვავოთ, ხოლო თუ ჯერ არშობილ, დედის იგივეობრივ შვილსაც ჩვენი განხილვის სფეროში შემოვიყვანთ — ოთხი.

დაბადებამდე ბავშვს ჯერ არა აქვს რაიმე საკუთრივი ინდივიდუალობა — ინდივიდუალობა, რომელიც რაღაცა განსაკუთრებული წესით იქნებოდა მიმართებაში რაღაცა განსაკუთრებულ ობიექტებთან და რომელიც თავისი ორგანიზმის რაღაცა გარკვეულ პუნქტში რაღაცა გარეგანის მიმღები იქნებოდა. ჯერ არშობილი ბავშვის ცხოვრება მცენარისას ჰგავს. როგორც მცენარის ცხოვრებას არა აქვს წყვეტილი საკვებმიმღებლობა, არამედ აქვს უწყვეტად მიმდინარე კვება, ისე ბავშვიც თავდაპირველად იკვებება უწყვეტი შეწოვით და ჯერ წყვეტილი სუნთქვა არ გააჩნია.

როცა ამ ვეგეტატური მდგომარეობიდან, დედის საშოში რომ აქვს, ბავშვი სამყაროში შემოვა, იგი სიცოცხლის ცხოველურ წესზე გადადის. ამიტომ დაბადება უზარმაზარ ნახტომს წარმოადგენს. ამ ნახტომს ბავშვი სრულებით უდაპირისპირებო სიცოცხლის მდგომარეობიდან განკერძოებულობის მდგომარეობაში გადმოჰყავს — იგი მიმართებაში აღმოჩნდება სინათლესა და ჰაერთან, უფრო და უფრო დახლართულ მიმართებაში დგება განერთეულებულ საგნობრიობასთან საერთოდ და განერთეულებულ საკვებთან კერძოდ. ბავშვი თავისთავს დამოუკიდებელ არსებად აკონსტიტუირებს, უპირველეს ყოვლისა, სუნთქვით — ჰაერის შეწოვა-გამოდენით თავისი სხეულის გარკვეული პუნქტით, რითაც სისხლის სტიქიური მიმოქცევა ირღვევა და ორგანიზმში წყვეტა შემოდის. დაბადებისთანავე ბავშვის სხეული უკვე სავსებით ორგანიზებულ რაღმე წარმოგვიდგება. მასში მხოლოდ ცალკეული ნაწილები განიცდის ცვლილებას, მაგალითად, მოგვიანებით იხურება ე. წ. foramen ovale. ბავშვის სხეულის უმთავრესი ცვლილება ზრდაში მდგომარეობს. ამ ცვლილებასთან დაკავშირებით ზედმეტია, ალბათ, იმის შეხსენება, რომ ცხოველური სიცოცხლისას საერთოდ, მცენარეულისაგან განსხვავებით, ზრდა არ წარმოადგენს თავისთავს გარეთ გასვლას, არ წარმოადგენს თავისთავს ზემოთ და თავისთავს მიღმა გაყვანას რაღაცა ძალის მიერ ან ახალი წარმონაქმნების[21] გაჩენას, არამედ იგი მხოლოდ ორგანიზმის განვითარებაა და მხოლოდ რაოდენობრივ, ფორმალურ განსხვავებულობას წარმოშობს, რომელიც ეხება როგორც ორგანიზმის ძალის ზომას, ისე მის განვრცობილობას. ასევე არ გვჭირდება აქ ვრცლად მსჯელობა იმაზე (მით უფრო, რომ ამ თემას უკვე ბუნების ფილოსოფიაში შევეხეთ სათანადო ადგილს), რომ სხეულებრივი მხარის ეს დასრულებულობა, მისი ყველა

[19] Sache [20] Sache [21] Gebilde

ასის ეს უკუმოყვანილობა[22] სიცოცხლის ნეგატიურ, მარტივ ერთიანობასთან, რაც მცენარეს აკლია და რაც მხოლოდ ცხოველურ ორგანიზმშიღა გვაქვს, იმ თვითგრძნობის საფუძველია, რომელიც ჩნდება ცხოველში და, მაშასადამე, ბავშვებშიც. სამაგიეროდ, ხაზი უნდა გავუსვათ იმას, რომ ადამიანში ცხოველური ორგანიზმი თავის უსრულყოფილეს ფორმას აღწევს. თვით ყველაზე სრულყოფილი ცხოველიც კი ვერ გვიჩვენებს ისეთ სათუთად ორგანიზებულსა და შემდგომი უსასრულო ჩამოყალიბების უნარით აღჭურვილ სხეულს, როგორსაც ახლადშობილ ბავშვში ვხედავთ. მაგრამ ბავშვი უფრო დამოკიდებულად გვევლინება სხვაზე და დახმარებას უფრო საჭიროებს, ვიდრე ცხოველები. მიუხედავად ამისა, მისი უფრო მაღალი ბუნება მაინც ამ ასაკშივე ჩანს. მისი მოთხოვნილება წამსვე დაურიდებლად, დაუოკებლად იჩენს ხოლმე თავს. თუ ცხოველი მუნჯია ან თავის ტკივილს მხოლოდ კვნესით ავლენს, ბავშვი თავისი მოთხოვნილების განცდას[23] ჩხავილით გამოხატავს, ამ იდეალური ქმედებით იგი გვიჩვენებს, რომ იმთავითვეა გამსჭვალული გულდაჯერებულობით, რომ უფლება აქვს, სამყაროს თავისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილება მოსთხოვოს — რომ სამყაროს დამოუკიდებლობა ადამიანის პირისპირ არარაა.

რაც შეეხება ბავშვის გონის განვითარებას მისი ცხოვრების ამ პირველ სტადიაზე, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი არასოდეს სწავლობს უფრო მეტს, ვიდრე ამ ასაკში. ამ დროს ბავშვი თანდათან ეცნობა გრძნობადის ყველა სახეობებს. გარესამყარო მისთვის ნამდვილი ხდება. იგი შეგრძნებიდან ჭვრეტისკენ მიდის. თავდაპირველად ბავშვს მხოლოდ სინათლის შეგრძნება აქვს და საგნები მას მხოლოდ ამ შეგრძნებით ეძლევა. ეს შიშველი შეგრძნება ბავშვს აიძულებს, რომ ახლო და შორეული საგნებისაკენ ხელი ერთნაირად გაიშვიროს. მაგრამ შეხების შეგრძნება ბავშვს მანძილზე ორიენტაციას ასწავლის. ასე უმუშავდება ბავშვს თვალზომა, მას გარეგანი თავისთავს გარეთ გააქვს. გარეგანი საგნები რომ წინააღმდეგობას გვიწევენ, ამასაც ბავშვი ამ ასაკში სწავლობს.

ბავშვობიდან ბიჭობის ასაკში გადასვლა იმაში მდგომარეობს, რომ ვითარდება ბავშვის მოქმედება გარესამყაროს მიმართ — რომ, მიაღწევს რა გარესამყაროს ნამდვილობის გრძნობას, ბავშვი თვით იწყებს ნამდვილ ადამიანად გახდომას და თავისთავის ნამდვილ ადამიანად განცდას. მაგრამ ამით იგი უკვე გადადის პრაქტიკულ ტენდენციაზე, რომ ამ სინამდვილეში თავისთავი გამოცადოს. სამყაროსადმი ამ პრაქტიკული დამოკიდებულების უნარი ბავშვს იმით, ენიჭება, რომ მას ამოსდის კბილები, იგი დგომას, სიარულს და ლაპარაკს სწავლობს. პირველ ყოვლისა, გამართულად დგომას ეუფლება. ეს მხოლოდ ადამიანის დამახასიათებელია და მხოლოდ მისი ნების მეშვეობით შეიძლება იქნეს მიღწეული. ადამიანი დგას მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მას უნდა, რომ იდგეს. როგორც კი აღარ მოვინდომებთ დგომას, დავეცემით. ამგვარად, დგომა არის ჩვევა დგომის ნდომისა. კიდევ უფრო თავისუფალ მიმართულებას გარესამყაროსადმი ადამიანი იძენს სიარულის მეოხებით. მისი საშუალებით ადამიანი პოხსნის სივრცის გათიშულობას და თვით ანიჭებს თავისთავს თავის ადგილს. ხოლო მეტყველება ადამიანს უნარს ანიჭებს, რომ ნივთებს მისწვდეს როგორც ზოგადს, რომ საკუთარი ზოგადობის ცნობიერებამდე, საკუთარი **მე**-ს გამოთქმამდე მივიდეს. თავისი **მე**-ობის ეს დაუფლება უაღრესად მნიშვნელოვანი პუნ-

[22] Zurückführung [23] Gefühl

ქტია ბავშვის გონის განვითარებაში. ამ პუნქტით ბავშვი იწყებს თავისი გარესამყაროში ჩანთქმულობიდან თავისთავის თავისთავში რეფლექტირებას. ეს შობადი თავისთავადობა პირველად იმით ავლენს თავისთავს, რომ ბავშვი გრძნობად საგნებთან თამაშს სწავლობს. მაგრამ ყველაზე გონივრული, რისი გაკეთებაც ბავშვს თავისი სათამაშოსთვის ძალუძს, მისი გატეხვაა.

თამაშიდან რომ სერიოზულ საქმიანობაზე — სწავლაზე გადადის, იგი ბიჭი ხდება. ამ ასაკში ბავშვებს ცნობისმოყვარეობა უჩნდებათ, განსაკუთრებით, ამბები აინტერესებთ. მათ იზიდავს წარმოდგენები, რომლებიც უშუალოდ არ ეძლევათ. მაგრამ მთავარია აქ მათში გაღვიძებული გრძნობა, რომ ჯერ არ არიან ის, რაც უნდა იყონ, და ცხოველი სურვილი, რომ გახდნენ ისეთნი, როგორნიც მოზრდილები არიან, ვის გარემოცვაშიც ისინი იზრდებიან. აქედან ჩნდება ბავშვებისთვის დამახასიათებელი სურვილი მიბაძვისა. თუ მშობლებთან ერთიანობის გრძნობა გონითი ძუძუა, რომლის შეწოვითაც პატარა ბავშვები იზრდებიან, ბავშვების საკუთარი მოთხოვნილება, რომ დიდები გახდნენ, მათ დიდებად ზრდის. ბავშვების ეს საკუთარი სწრაფვა აღზრდისაკენ ყოველივე აღზრდის იმანენტური მომენტია. მაგრამ ვინაიდან ბიჭი ჯერ კიდევ უშუალობის პოზიციაზე დგას, ამდენად ის უფრო მაღალი, რომელთანაც იგი უნდა ავიდეს, მას წარმოუდგება არა ზოგადობის ანუ საქმის[24] ფორმით, არამედ მოცემულის, ერთეულის, ავტორიტეტის ფორმით. ბიჭისაგან აღიარებულსა და მისთვის მისაბაძ იდეალს ესა თუ ის კაცი წარმოადგენს. ამ პოზიციაზე მდგომი, ბავშვი საკუთარ არსებას მხოლოდ ამგვარი კონკრეტული წესით ჭვრეტს. აქედან გამომდინარე, ის, რაც ბიჭს სასწავლი აქვს, მას დავალებად უნდა მიეცეს და ავტორიტეტის გამოყენებით უნდა მიეცეს. მას აქვს გრძნობა, რომ ეს მიცემული მის მიმართ უფრო მაღალ რასმე წარმოადგენს. აღზრდის პროცესში ეს გრძნობა ფრთხილად უნდა შევინახოთ და დავიცვათ. ამიტომ სრულ გაუგებრობად და უკუღმართობად უნდა ჩაითვალოს თამაშის პედაგოგიკა, რომელსაც ჰსურს, რომ სერიოზული საგანი ბავშვებამდე თამაშის სახით მიიტანოს, და აღმზრდელისგან მოითხოვს, მოწაფეთა ბავშვურ სულისკვეთებამდე დაეშვას, ნაცვლად იმისა, რომ მოწაფეები საგნის სერიოზულობის გაგებამდე აამაღლოს. ამ თამაშ-თამაშით აღზრდამ შეიძლება ბიჭის მთელი ცხოვრებისთვის ის ნაყოფი გამოიღოს, რომ ყველაფერს აბუჩად ამგდები სულისკვეთებით შეჰხედავს. ამავე სავალალო შედეგს შეიძლება მივაღწიოთ ბავშვების მუდმივი წაქეზებით რეზონერობისაკენ, რასაც ზოგ-ზოგი საქმეში ჩაუხედავი პედაგოგი გვირჩევს. ამგვარი მიდგომით ადვილია ბავშვი აბეზარობას დავაჩვიოთ. რა თქმა უნდა, ბავშვში მისი საკუთარი აზროვნება უნდა გამოვაღვიძოთ. მაგრამ ეს ღირსეული საქმე ამგვარ პედაგოგთა მოუმწიფებელსა და ამპარტავან განსჯას არ უნდა მივანდოთ.

რაც შეეხება, კერძოდ, აღზრდის იმ მხარეს, რომელსაც დისციპლინას[25] ვუწოდებთ, ბიჭს არ უნდა მივცეთ ნება, ის აკეთოს, რაც მოეხასიათება იგი უნდა გვემორჩილებოდეს იმისთვის, რომ თვითონ მბრძანებლობა ისწავლოს. მორჩილება[26] ყოველივე სიბრძნის საწყისია. რადგან მხოლოდ მორჩილების გზითაა, რომ ჭეშმარიტის, ობიექტურის ჯერ კიდევ ვერმცნობი და თავის მიზნად ვერმქცეველი ნება — და, მაშასადამე, ჯერ ჭეშმარიტ დამოუკიდებლობასა და თავისუფლებას ვერმიღწეული, ჯერ ჩამოუყალიბებელი[27]

[24] Sache [25] Zucht [26] Gehorsam [27] unfertig

ნება — თავისთავს შიგნით ძალას ანიჭებს მასთან გარედან მოსულ გონიერ ნებას და ამ უკანასკნელს თანდათანობით თავისად იხდის. თუ, პირიქით, ბავშვებს ნებას დავრთავთ ის აკეთონ, რაც მოეხასიათებათ, და, ამასთან, იმ სისულელესაც ჩავიდენთ, რომ ხელთ მათი ამ განუკითხაობის გამამართლებელ საბუთებს მივცემთ, ამით აღზრდის ყველაზე უარეს გზას ავირჩევთ. ამით ბავშვში მკვიდრად დაისადგურებს განსაკუთრებული თავნებობა, რაც ყველაზე უფრო სავალალოა, და თავის კერძო სურვილთა დასაკმაყოფილებელ ეშმაკობას ისწავლის; იგი ყოველივე ბოროტების ძირს — თავის ეგოისტურ ინტერესს — აჰყვება. ბუნებით ბავშვი არც ბოროტია, არც კეთილი, ვინაიდან თავდაპირველად მას არც კარგის, არც ავის შემეცნება არა აქვს. ამ უმეცარი უბიწოების იდეალად მიჩნევა და მისი მონატრება, როცა იგი უკვე წარსულშია, უგუნურება იქნებოდა. ამგვარი უბრყვილობა[28] მცირე ღირებულებისაა და ხანმოკლეა. ბავშვში მალე იჩენს თავს თავნებობა და ბოროტება. ეს თავნებობა დისციპლინამ უნდა მოტეხოს, ბოროტების ჩანასახი მან უნდა მოსპოს.

აღზრდის მეორე მხარის—სწავლების—შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ გონივრულია, ეს უკანასკნელი იწყებოდეს ყველაზე აბსტრაქტულით, რაც კი მისაწვდომია ბავშვის გონისათვის. ეს ყველაზე განყენებულია ასოები. ასოები წანამძღვრად გულისხმობენ ისეთ აბსტრაქციას, რომლამდისაც მთელი ხალხებიც კი, მაგალითად, ჩინელები ვერ მისულან. ენა, საერთოდ, ის ჰაეროვანი სტიქიაა, ის გრძნობად-არაგრძნობადია, რომლის სულ უფრო და უფრო ფართო ცოდნითაც ბავშვის გონი უფრო და უფრო მაღლდება გრძნობადობაზე, ერთეულზე და ადის ზოგადისკენ, აზროვნებისკენ. აზროვნების ამ უნარის შეძენა უდიდესი სარგებლობაა, რაც პირველ გაკვეთილს მოაქვს. მაგრამ ბიჭი მხოლოდ წარმომდგენელ აზროვნებამდე მიდის. სამყარო არის მხოლოდ მისი წარმოდგენისათვის. იგი საგანთა[29] რაგვარობებს[30] სწავლობს, ეცნობა ბუნებითი და გონითი სამყაროს მიმართებებს, ინტერესდება არსებული ვითარებითა თუ საქმეებით, მაგრამ ამასობაში სამყაროს მისს ურთიერთდაკავშირებულობაში როდი იმეცნებს. ამ შემეცნებას მხოლოდ მამაკაცი აღწევს. მიუხედავად ამისა, ბიჭში ვერ უარვყოფთ მაინც ბუნებითისა და გონითის არასრულყოფილი გაგების უნარს. ამიტომ შეცდომად უნდა ჩაითვალოს მტკიცება, ბიჭს ჯერ არაფერი ესმის რელიგიისა და სამართლისა[31], ამიტომ ამ საგანთა მიმართულებით მის განათლებას ან არ უნდა ეცადოთ, თავს არ უნდა მოახვიოთ რაიმე წარმოდგენები, არამედ მას საკუთარი გამოცდილება უნდა შეუქმნათ და იმით დაკმაყოფილდეთ, რომ იგი გრძნობადად აწ-და-აქ-არსებულს[32] აღელვებინოთ. ჯერ კიდევ ანტიკური სამყარო არ აძლევდა ბავშვებს საშუალებას, დიდხანს დარჩენილიყვნენ გრძნობადის ანაბარა. თანამედროვე გონს კი ახასიათებს სულ სხვაგვარი ამაღლება გრძნობადობაზე, ბევრად უფრო დიდი ჩაღრმავება თავის შიდაწიაღში, ვიდრე ანტიკურ გონს ახასიათებდა. ამიტომ ზეგრძნობადი სამყარო დღესდღეობით ადრეულ ასაკშივე უნდა ახლოს მოვუტანოთ ბიჭის წარმოდგენებს. ამას ბევრად უფრო მეტად აკეთებს სკოლა, ვიდრე ოჯახი. ამ უკანასკნელში ბავშვი ფასდება მის უშუალო ერთეულობაში, იგი უყვართ განურჩევლად იმისა, კარგია თუ ცუდია მისი ქცევა. სკოლაში კი ბავშვის უშუალო მხარე მნიშვნელობას კარგავს. აქ ბავშვს მხოლოდ იმდენად სცემენ პატივს, რამდენადაც

[28] Unschuld [29] Dinge [30] Beschaffenheiten [31] Recht [32] Gegenwärtige

მას ღირებულება აქვს, რამდენადაც იგი რალაცას აკეთებს. აქ იგი არა მარტო უყვართ, არამედ მას ზოგად განსაზღვრულობათა მიხედვით აკრიტიკებენ და მსჯავრს სდებენ, მყარი წესების მიხედვით აყალიბებენ მას სასწავლო საგანთა მეშვეობით, მას საყოველთაო წესრიგს უქვემდებარებენ, რომელიც კრძალავს ბევრ ისეთ რასმე, რაც თავისთავად უწყინარია, რადგან დაუშვებელია, რომ ეს ყველამ ქნას. ასე წარმოადგენს სკოლა გადასვლას ოჯახიდან სამოქალაქო საზოგადოებაში. მაგრამ ამ უკანასკნელისადმი ბიჭს ჯერ მხოლოდ განუსაზღვრელი მიმართება აქვს. მისი ინტერესები გაყოფილია სწავლასა და თამაშს შორის.

ბიჭი ჭაბუკად მწიფდება, პუბერტეტის დადგომისას რომ მასში გვარის სიცოცხლე ამოძრავდება და დაკმაყოფილების ძიებას იწყებს. ჭაბუკს საერთოდ პირი სუბსტანციური ზოგადისკენ აქვს მიქცეული. თავისი იდეალი მას, ბიჭივით, რომელიმე კაცის სახით კი აღარ წარმოუდგება, არამედ მის მიერ აზრით მიიწვდომება[33], როგორც ასეთი ერთეულობისაგან დამოუკიდებელი ზოგადი. მაგრამ იდეალს ჭაბუკის ცნობიერებაში ჯერ კიდევ მეტ-ნაკლებად სუბიექტური სახე აქვს განურჩევლად იმისა, თუ რისა იქნება ეს იდეალი, რომელიც მასში ცოცხლობს —სიყვარულისა, მეგობრობისა თუ სამყაროს საერთო მდგომარეობისა. თუ სამყაროს საერთო მდგომარეობისაა, მაშინ ამგვარი იდეალის სუბსტანციური შინაარსის ამ სუბიექტურობაში ჩადებულია არა მარტო მისი დაპირისპირება ხელთქონილი სამყაროსადმი, არამედ მისწრაფებაც, რომ ამ იდეალის განამდვილებით ეს წინააღმდეგობა მოხსნილ იქნეს. იდეალის შინაარსი ჭაბუკს თავისი ქმედითი ძალის[34] გრძნობას უნერგავს. აქედან გამომდინარე, ჭაბუკი თავისთავს მოწოდებულად და უნარით აღჭურვილად თვლის, სამყარო გარდაქმნას ან, სულ ცოტა, მისი აზრით, საკიდარებიდან ამოვარდნილი ქვეყნიერება თავის ადგილზე მაინც დააყენოს. (მისი აზრით, დარღვეული დროთა კავშირი მაინც აღადგინოს*). იმას, რომ ეს სუბსტანციური ზოგადი, რომელსაც მისი იდეალი შეიცავს, თავისი არსების მხრივ სამყაროში უკვე განამდვილებულია და განვითარებულია, ჭაბუკის მეოცნებე გონი ვერ დაინახავს. ამ ზოგადის ეს განამდვილება მას ამ ზოგადის[35] ღალატი ჰგონია, ამიტომაც იმის განცდა აქვს, რომ მის ამ იდეალს,ისევე როგორც მის პიროვნებას, სამყარო არ სცნობს. ასე არღვევს ჭაბუკი იმ ზავს სამყაროსთან, რომელშიც ბავშვი ცხოვრობს. იდეალზე მიმართულობის წყალობით სიჭაბუკე უფრო კეთილშობილური სულისკვეთებისად და უფრო უანგაროდ გვეჩვენება, ვიდრე ამას თავისი კერძო, დროში ჩაკეტილი ინტერესებისთვის მზრუნველ ვაჟკაცში ვხედავთ. მაგრამ ამის საწინააღმდეგოდ უნდა შევნიშნოთ, რომ ვაჟკაცი მხოლოდ თავისი კერძო სწრაფვებისა და თავისი სუბიექტური შეხედულებების ტყვე და მხოლოდ თავისი პიროვნული ჩამოყალიბებით გართული კი არაა, არამედ ჩაღრმავებულია სინამდვილის გონებაში[36] და სამყაროსთვის მოქმედებს. ჭაბუკი აუცილებლობით მიდის ამ მიზნამდე; მისი უშუალო მიზანია, განათლდეს და იმგვარად ჩამოყალიბდეს, რომ თავის იდეალთა განამდვილების უნარი შეიძინოს. ამ განამდვილების მცდელობის პროცესში იგი მამაკაცი ხდება.

---

[33] aufgefaßt [34] Tatkraft [35] Abfall [36] Vernunft

* თუ ჰეგელის ეს მეტაფორა გამოძახილია ჰამლეტის სიტყვებისა «the time is out of joint» მაშინ მიზანშეწონილია იგი ამ სიტყვების მაჩაბლისეული თანხმანის გამოყენებით გადმოიცეს: «... მისი აზრით, დარღვეული დროთა კავშირი აღადგინოს». (მთარგმ. შენ.).

შესაძლებელია, თავდაპირველად ჭაბუკს გადასვლა თავისი იდეალური ცხოვრებიდან სამოქალაქო საზოგადოებაში წარმოუდგებოდეს როგორც გულისტკივილის მომგვრელი ჩაფლობა ფილისტერობაში. მანამდე იგი მხოლოდ ზოგადი საგნებით იყო გართული და მხოლოდ თავისთვის მუშაობდა, ახლა კი ჭაბუკმა, რომელიც მამაკაცად დადგომის პროცესშია, — შედის რა პრაქტიკულ ცხოვრებაში, — სხვებისთვის უნდა ისაქმიანოს და საქმე ერთეულებთან უნდა ჰქონდეს. რაც უნდ ძლიერ შეესაბამებოდეს ეს თვით საქმის ბუნებას (რადგან, თუკი მოქმედება გვინდა, გარდუვალად მივადგებით სწორედ ერთეულს), მაინც შესაძლებელია, ადამიანს ეს ერთეულებთან საქმის ქონა, ახლა რომ იწყებს, მტანჯველ რადმე ეხატებოდეს და თავისი იდეალების უშუალო განამდვილების შეუძლებლობამ იგი ჰიპოხონდრიული გახადოს. რაც უნდ უჩინარი იყოს ეს ჰიპოხონდრია ბევრ ადამიანში, მას ადვილად ვერავინ წაუვა. რაც უფრო გვიან დაემართება იგი ადამიანს, მით უფრო დამაფიქრებელია ხოლმე მისი სიმპტომები. სუსტი ბუნების ადამიანს იგი შეიძლება მთელი ცხოვრების მანძილზე გაჰყვეს. ამ ავადმყოფური განწყობილების დროს ადამიანს არ ეთმობა თავისი სუბიექტურობა, იგი ვერ სძლევს სინამდვილისადმი წინააღმდეგობის გრძნობას და სწორედ ამის გამო შეფარდებითი უუნარობის მდგომარეობაში იმყოფება, რომელიც ადვილად იქცევა ნამდვილ უუნარობად. ამიტომ, თუკი ადამიანს არ უნდა, დაიღუპოს, მან უნდა აღიაროს სამყარო როგორ დამოუკიდებელი და, არსებითად, მზა. მან ამ სამყაროს მიერ მისთვის წაყენებული მოთხოვნები უნდა მიიღოს და გაჯიუტებულ სამყაროს გამოჰგლიჯოს ის, რაც თავისთვის ჰსურს. როგორც წესი, ადამიანს მიაჩნია, რომ ამგვარი დამთმობლობისაკენ მხოლოდ გაჭირვება გვიბიძგებს. მაგრამ ნამდვილად ამ ერთიანობას სამყაროსთან უნდა შევხედოთ არა როგორც გაჭირვებისმიერ მიმართებას, არამედ როგორც გონებისშესაბამის დამოკიდებულებას სამყაროსადმი. გონებითს, ღვთაებრივს აბსოლუტური ძალა შესწევს, თავი გაინამდვილოს და იგი ოდითგანვე განხორციელებულა; იგი ისე უძლური არაა, რომ თავისი განამდვილების დაწყების ლოდინი სჭირდებოდეს. სამყარო ღვთიური გონების ეს განამდვილებაა, მხოლოდ მის ზედაპირზე სუფევს უგონებო შემთხვევითობათა თამაში. აქედან გამომდინარე, სამყაროს, სულ ცოტა, იმდენივე უფლება აქვს, — თუ მეტი არა, — რამდენიც ვაჟკაცობაში შემსვლელ ინდივიდს, რომ პრეტენზია ჰქონდეს, მზა და დამოუკიდებელ რადმე ჩაითვალოს. ამიტომ მამაკაცი სავსებით გონივრულად იქცევა, როცა ხელს იღებს სამყაროს სრული გარდაქმნის გეგმაზე და თავისი პირადი მიზნების, ვნებებისა და ინტერესების განამდვილებას მხოლოდ სამყაროსთან შეწყობაში[36ა] ესწრაფვის. ასეთ შემთხვევაშიც მას საკმარისი სივრცე რჩება ღირსეული, შორსმწვდომი და შემოქმედებითი საქმიანობისათვის. რადგან, თუმცა სამყარო, როგორც არსებითად მზა, უსათუოდ უნდა ვაღიაროთ, იგი მაინც მკვდარი, აბსოლუტურად უმოძრაო რამ კი არ არის, არამედ, ვითარცა სასიცოცხლო პროცესი, თავისთავის სულ ახლად დაახლად წარმომქმნელია და — თუმცა იგი მხოლოდ ინახავს თავს[37], — ამავე დროს წინმავალია. კაცის სამუშაო სამყაროს ამ შემნახავსა და წარმომქმნელ განგრძობაში მდგომარეობს. ამიტომ, ერთი მხრივ, შეგვიძლია ვთქვათ, კაცი მხოლოდ იმას წარმოქმნის, რაც უკვე არსებობსო. მეორე მხრივ, მისმა საქ-

[36ა] Anschließung [37] sich erhält

ძიანობამ გარდუვალად უნდა გამოიწვიოს წინსვლაც. მაგრამ სამყაროს წინძვრა[38] მხოლოდ უზარმაზარ მასებად ხდება და თვალში გვეცემა მხოლოდ წარმოქმნილის დიდ ჯამთა სახით. კაცი რომ ორმოცდაათწლიანი შრომის შემდეგ თავის წარსულს გადაჰხედავს, იგი წინსვლას აქაც შეიმეცნებს: ეს შემეცნება, ისევე როგორც სამყაროს გონებითობის განჭვრეტა, გაათავისუფლებს მას დარდისაგან მის იდეალთა დანგრევის გამო. ის, რაც ამ იდეალებში ჭეშმარიტია, პრაქტიკულ საქმიანობაში რჩება; კაცს მხოლოდ არაჭეშმარიტის, ცარიელი აბსტრაქციების თანდათანობითი გადაგდება უხდება. მისი საქმის მოცულობა და სახე შეიძლება ძალიან სხვადასხვაგვარი იყოს, მაგრამ სუბსტანციური ყველა ადამიანურ საქმეში ერთია—სახელდობრ, ის, რაც მასში არის უფლებრივი, ზნეობრივი და რელიგიური. ამიტომ ადამიანებს ძალუძთ, თავიანთი პრაქტიკული საქმიანობის ყველა სფეროში ჰპოვონ დაკმაყოფილება და პატივი, თუკი ყველგან იმას იზამენ, რაც ამ კერძო სფეროში, რომელშიც ისინი შემთხვევითობამ, გარეგანმა აუცილებლობამ ან თავისუფალმა არჩევანმა მოიყვანა, მათ სამართლიანად მოეთხოვებათ. ამისთვის პირველ ყოვლისა აუცილებელია, რომ ვაჟკაცად გახდომის პროცესში მყოფი ჭაბუკის განათლება-ჩამოყალიბება[39] დასრულებული იყოს, რომ მას სწავლა მიღებული ჰქონდეს, მეორე რიგში კი მისივე გადაწყვეტილება, იმით იზრუნოს თვითონ თავისი რჩენისათვის, რომ სხვებისათვის მუშაობა დაიწყოს. მარტოოდენ განათლება ვერ გახდის მას სრულყოფილად მზა ადამიანად; ამას იგი აღწევს მხოლოდ საკუთარი ცნობიერი ზრუნვით დროში მოქცეული ინტერესებისათვის: სწორედ ისევე, როგორც ხალხები მაშინღა გვევლინებიან მომწიფებულად[40], როცა იმას მიაღწევენ, რომ საკუთარ მატერიალურ და გონით ინტერესთა აღქმას ჩამოშორებულნი აღარ არიან ე. წ. მამობრივი მთავრობის მიერ.

ვაჟკაცი რომ პრაქტიკულ ცხოვრებაზე გადადის, ადვილი შესაძლებელია, იგი გაღიზიანებას გრძნობდეს, გაბოროტებული იყოს სამყაროს მდგომარეობის გამო და მისი გაუმჯობესების იმედი დაეკარგოს; მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი ეწყობა ობიექტურ ვითარებას და ცხოვრობს, ამ ვითარებებსა და თავის საქმეებს შეჩვეული. მართალია, საგნები, რომლებთანაც მას საქმის ქონა უხდება, ცალკეული, ურთიერთმონაცვლე, თავის თავისებურებებში მეტ-ნაკლებად ახალი საგნებია, მაგრამ ამ ერთეულობებს აქვთ თავისთავში რაღაცა ზოგადიც, რაღაცა წესი, რაღაცა კანონშესაბამისი. რაც უფრო დიდხანს იღწვის კაცი თავის ამ საქმეში. მით უფრო მეტად გამოუჩნდება ხოლმე მას ეს ზოგადი ყველა კერძოში. ამით კაცი იმას აღწევს, რომ თავის დარგში სავსებით გაშინაურებულად გრძნობს თავს, სავსებით შეეთვისება ხოლმე თავის მოწოდებას. მის საქმესთან დაკავშირებული ყველა საგნის არსებითი მხარე მისთვის სავსებით ნაცნობია და მხოლოდ ინდივიდუალური, არაარსებითიღა შეიძლება შეიცავდეს მისთვის რაღაცა ახალს. მაგრამ სწორედ იმის გამო, რომ მისი მოქმედება მისი საქმის ასე სრულყოფილად *შესატყვისი* გახდა, რომ მისი საქმიანობა აღარ აწყდება წინააღმდეგობას ობიექტების მხრივ, — სწორედ მისი საქმიანობის ამ სრული ჩამოყალიბებულობის გამო მისთვის ქრება ცოცხალი ნაპერწკალი ამ უკანასკნელში; რადგან სუბიექტურისა და ობიექტურის დაპირისპირებასთან ერთად ქრება პირველის ინტერესიც მეორის მიმართ. ასე იქ-

[38] Fortrücken [39] Bildung [40] mündig

ცევა ვაჟკაცი თავისი გონითი ცხოვრების ჩვეულებამდე დაყვანისა და თავისი ფიზიკური ორგანიზმის მოჩლუნგების გამო ბერიკაცად.

ბერიკაცი გარკვეული ინტერესის გარეშე ცხოვრობს, რადგან იმედზე, რომ იმ იდეალთა განამდვილებას შეძლებს, ადრე რომ ელოლიავებოდა, მას ხელი აღებული აქვს და მომავალიც — ასე ჩანს, — მას ახალს აღარაფერს უქადის. მას, უფრო, მიაჩნია, რომ რაც კი შეიძლება შეჰხვდეს კიდევ წინ, ყველაფრის არსებითი, ზოგადი მხარე მან უკვე იცის; ამგვარად, ბერიკაცის გული და გონება მიქცეულია მხოლოდ ამ ზოგადისკენ და წარსულისაკენ, რომელსაც იგი უმადლის ამ ზოგადის ცოდნას. მაგრამ ასე, წარსულზე და სუბსტანციურზე მოგონებით რომ ცხოვრობს, იგი ისევე კარგავს აწმყოში ხელთქონილი ერთეულისა და შემთხვევითის მეხსიერებას, მაგალითად, სახელებისას, როგორც, პირიქით, მტკიცედ ინახავს თავის გონში გამოცდილებით შენაძენ სიბრძნეს, და მისი გაზიარება ახალგაზრდებისათვის თავის მოვალეობად მიაჩნია. მაგრამ ამ სიბრძნეს, რომელიც მისი სუბიექტური საქმიანობისა და მისი სამყაროს ურთიერთმიმართებას წლების მანძილზე იმგვარად უხატავს, თითქოს იგი უსიცოცხლოდ სრულყოფილი თანხმობა ყოფილიყოს, არანაკლებ მივყავართ უკანვე, დაპირისპირებას მოკლებული ბავშვობისაკენ, ვიდრე მისი ფიზიკური ორგანიზმის უპროცესო ჩვევად ქცეულ მოქმედებას — ცოცხალი ერთეულობის აბსტრაქტული უარყოფისაკენ, კვდომისკენ.

ასე იკვრება ადამიანის ცხოვრების ასაკთა მიმდინარეობა ცვლილებათა ერთ, ცნების მიერ განსაზღვრულ მთლიანობად, — ცვლილებათა, რომელთაც გვარისა და ერთეულობის პროცესი წარმოშობს.

ისევე, როგორც ადამიანთა რასობრივი სხვაობების დასურათხატებისას და ეროვნული გონის დახასიათებისას, აქაც, იმისთვის, რომ ინდივიდის ცხოვრების ასაკთა მიმდინარეობის შესახებ გარკვეული ლაპარაკი შეგვძლებოდა, მოგვიხდა კონკრეტული გონის ცოდნის ანტიციპაცია, თუმცა აქ, ანთროპოლოგიაში ამ გონს ჯერ ვერ განვიხილავდით, ვინაიდან ეს გონი განვითარების ხსენებულ პროცესში შედის, და ამ ცოდნის გამოყენება განვითარების პროცესის სხვადასხვა საფეხურთა განსასხვავებლად.

§ 397

(ასეთი ბუნებითი ცვლილებაა) 2. მომენტი ინდივიდის რეალური დაპირისპირებისა თავსთავისადმი, ისე, რომ იგი თავისთავს სხვა ინდივიდში ეძებს და პოულობს; ასეთია სქესთა მიმართება — ბუნებაში არსებული განსხვავება ერთი მხრივ სუბიექტურობისა, რომელიც თავისთავთან ერთიანი რჩება ზნეობის, სიყვარულის და ა. შ. განცდაში[41], არ მიდის ზოგადის უკიდურესობებამდე, რაც მიზნებში, სახელმწიფოში, მეცნიერებაში, ხელოვნებაში და ა. შ. სახიერდება, მეორე მხრივ ისეთი ქმედებისა, რომელიც თვით ინდივიდში აპირისპირებს ერთი მხრივ ზოგად, ობიექტურ ინტერესებს და მეორე მხრივ ხელთქონილ[42] არსებობას, როგორც თავისას, ისე გარესამყაროულს და პირველს მეორეში ანამდვილებს ერთიანობად, რომელიც ამით ახლაღა უნდა შეიქმნას. თავის გონითსა და ზნეობრივ მნიშვნელობასა და დანიშნულებას[43] სქესთა მიმართება ო ჯ ა ხ შ ი აღწევს.

[41] Empfindung [42] vorhandene [43] Bestimmung

(ასეთი ბუნებითი ცვლილებაა) 3. ინდივიდუალობის, როგორც თავისთვის-მყოფის, თავისთავისაგან, როგორც მხოლოდ ყოფიერისაგან, განსხვავების აქტი[44] (Unterseheiden), როგორც უშუალო მსჯელობა (Urteil, „პირველგაყოფა"). ეს სულის გამოღვიძებაა, რომელიც მის თავისთავში ჩაკეტილ ბუნებითს ცხოვრებას უპირველესად წარმოუდგება როგორც ბუნებითი გარკვეულობა და მდგომარეობა სხვა მდგომარეობის — ძილის — საპირისპიროდ. გაღვიძება მხოლოდ ჩვენთვის ანუ გარეგნულად როდია ძილისაგან განსხვავებული; იგი თვით არის მსჯელობა (პირველგაყოფა, Urteil) ინდივიდუალური სულისა, რომლის თავისთვისმყოფობაც მისთვის არის მისი ამ განსაზღვრის მიმართება მისი ყოფიერებისადმი, მის მიერ თავისთავის გარჩევა[45] მისი ჯერ კიდევ განუსხვავებელი ზოგადობისაგან. ღვიძილში შედის საერთოდ ყოველივე თვითცნობიერი და გონებითი მოქმედება[46] თავისთვისმყოფი გარჩევისა[47] გონის მხრით. ძილი ამ მოქმედების შემაგრება და მის მიერ ძალის მოკრებაა, — ასეთია იგი არა როგორც ოდენ ნეგატიური, როგორც ამ მოქმედებისაგან დასვენება, არამედ როგორც გარკვეულობათა საუფლოდან — გაბნეულობისა და ერთეულობებში გამყარების[48] მდგომარეობიდან — დაბრუნება სუბიექტურობის ზოგად არსებაში, რომელიც იმ გარკვეულობათა სუბსტანცია და მათი აბსოლუტური ძლიერებაა.

შენიშვნა: ძილისა და ღვიძილის განსხვავების საკითხს, ჩვეულებრივ, ფილოსოფიას საწვალებელ საკითხად უყენებენ ხოლმე (ნაპოლეონმაც ამ კითხვით მიჰმართა პავიის უნივერსიტეტში სტუმრობისას იდეოლოგიის კლასს). ღვიძილის ის გარკვეულობა, რომელიც ამ პარაგრაფში ზემოთ დავიმოწმეთ, აბსტრაქტულია, რამდენადაც იგი, უპირველესად, ეხება გამოღვიძებას ბუნებრივი ძილისაგან, რომელშიც გონითი, მართალია, შეცულია იმპლიციტურად, მაგრამ ჯერ არაა დადგენილი, როგორც ა ქ ა რ ს ი[49]. თუ უფრო კონკრეტულად გვინდა ვილაპარაკოთ ამ განსხვავებაზე, რომელიც თავის ძირეულ გარკვეულობაში ერთი და იგივე რჩება, მაშინ ინდივიდუალური სულის თავისთვისყოფნა უკვე განსაზღვრული უნდა იყოს, როგორც ცნობიერების მე და განმსჯელი[50] გონი, და მას მის ამ განსაზღვრულობაში უნდა განვიხილავდეთ. სიძნელე, რომელსაც ზემოხსენებული ორი მდგომარეობის გარჩევა ბადებს, არსებითად, მაშინღა ჩნდება, როცა სიზმარსაც გავითვალისწინებთ და შემდეგ ღვიძარე, ფხიზელი ცნობიერებისეულ წარმოდგენებსაც განვსაზღვრავთ მხოლოდ როგორც წარმოდგენებს, ანუ ისეთ განსაზღვრებას მივცემთ მათ, რომელიც სიზმრის შინაარსსაც შეგვიძლია მივუყენოთ. რა თქმა უნდა, წარმოდგენის ამგვარ ზერელე განსაზღვრებაში ორივე ხსენებული მდგომარეობა (ძილი და ღვიძილი) გათანაბრებული აღმოჩნდება, სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, ამით ამ მდგომარეობათა განსხვავება მხედველობის გარეშე დაგვრჩება; და ღვიძარე ცნობიერების ყოველი გარჩევისას (მძინარისაგან) შესაძლებელია

* გასათვალისწინებელია, რომ სიტყვა Urteil, რომელიც «მსჯელობას» აღნიშნავს, ეტიმოლოგიურად «პირველგაყოფას» უდრის. (მთარგმ. შენ.).

[44] Unterscheiden [45] Unterscheiden [46] Tätigkeit [47] Unterscheiden [48] Festwerden [49] Dasein [50] verständiger

კვლავ და კვლავ მივუბრუნდეთ იმ ტრივიალურ შენიშვნას, რომ იგი (მღვიძარე ცნობიერება) მხოლოდ წარმოდგენებს შეიცავს და სხვას არაფერს.

მაგრამ მღვიძარე სულის *თავისთვის-მყოფობა*, *კონკრეტულად გაგებული*[51], არის *ცნობიერება* და *განსჯისუნარი*[52] და განმსჯელი ცნობიერების სამყარო სულ სხვა რამ არის, ვიდრე მხოლოდ წარმოდგენათა და სურათთა შემცველი ნახატი. ეს უკანასკნელნი (წარმოდგენები და სურათები) მხოლოდ გარეგნულად არიან დაკავშირებულნი ერთიმეორესთან, უგანსჯო წესით, ე. წ. იდეათა ასოციაციის კანონების მიხედვით, თუმცა, რა თქმა უნდა, აქა-იქ შეიძლება ამ კავშირში კატეგორიებიც შეერიოს. ღვიძილში კი ადამიანი, არსებითად, იქცევა როგორც კონკრეტული მე, როგორც განსჯისუნარი. ამ უკანასკნელის წყალობით, ჭვრეტა (მისი ჭვრეტის შინაარსი) მის წინაშე დგას როგორც განსაზღვრებათა კონკრეტული ყოვლადობა (ტოტალობა, მთლიანობა), რომელშიც ყოველ წევრს, ყოველ წერტილს თავისი ადგილი უკავია, ყველა სხვასთან ერთად, და ყველა სხვითაა განსაზღვრული. ამგვარად, (ჭვრეტის ეს) შინაარსი თავის დადასტურებას პოვებს არა მხოლოდ წარმოდგენის სუბიექტური აქტისა და გარჩევის აქტის ძალით, რომელიც ამ შინაარსს გამოგვაყოფინებს, როგორც პიროვნებისთვის გარეგანს, არამედ იმ კონკრეტული კავშირის[53] ძალით, რომელიც ამ კომპლექსის ყოველ ნაწილს მის ყველა სხვა ნაწილთან აქვს. ღვიძილი არის ჭვრეტისეული (ინტუიციისეული) სურათის შინაარსის ყოველი ცალკეული მომენტის მისი ყველა დახარჩენი მომენტის მიერ დადასტურების კონკრეტული ცნობიერება. ამასთან, სულ არაა საჭირო, ეს ცნობიერება მკაფიოდ განვითარებული იყოს, არამედ ეს ყოვლის მომცველი განსაზღვრულობა კონკრეტულ თვითგრძნობაშია შეცული და სახეზეა[54] მასში.

ძილისა და ღვიძილის განსხვავების შესაცნობად საკმარისია თვალწინ გვქონდეს კანტისეული გარჩევა წარმოდგენის ობიექტურობისა (მისი კატეგორიების მიერ განსაზღვრულობისა) და მისი სუბიექტურობისა. ამასთანავე უნდა ვიცოდეთ, — როგორც წეღან აღვნიშნეთ, — რომ ის, რაც გონში ნამდვილად სახეზეა[55], სულ არაა აუცილებელი, ამის გამო მის ცნობიერებაში ექსპლიციტურად არსებულად ვცნოთ, ისევე, როგორც არაა აუცილებელი, რომ მგრძნობელი გონის ამაღლება ღმერთისკენ ცნობიერებას თვალწინ ედგას ღვთის არსებობის საბუთთა სახით, სრულებით დამოუკიდებლად იმ გარემოებისაგან, რომ, — როგორც ადრე წარმოებულმა ანალიზმა გაარკვია, — ეს საბუთები მხოლოდ ამ გრძნობის შინაარსსა და შინაგან დატვირთულობას[56] გამოხატავენ.

დამატება: გაღვიძებით ადამიანური ინდივიდის ბუნებითი სული ისეთ მიმართებაში მოდის თავის სუბსტანციასთან, რომელიც განხილულ უნდა იქნეს როგორც ჭეშმარიტება, როგორც ერთიანობა იმ ორი კავშირისა, რომლებიც არსებობს ერთეულობასა და ადამიანის სუბსტანციურ ზოგადობას ანუ ადამიანის გვარს შორის ერთი მხრივ ცხოვრების ასაკთა წარმომშობი განვითარების პროცესში და მეორე მხრივ სქესთა მიმართებაში. რადგან, თუ ხსენებულ პროცესში სული ერთ მდგრად სუბიექტად გვევლინება, ხოლო მასში წარმოჩენილი განსხვავებულობები მხოლოდ ცვლილებებია, მაშასადამე, მხოლოდ მდინარი, არამდგრადი განსხვავებულობებია და თუ სქესთა მიმართებაში, პირიქით,

---

[51] aufgefaßt [52] Verstand [53] Zusammenhang [54] vorhanden [55] vorhanden [56] Gehalt

ინდივიდი მიდის მყარ განსხვავებამდე, რეალურ დაპირისპირებამდე თავისთავთან, ხოლო ინდივიდის დამოკიდებულება მასში მოქმედ გვართან მოპირისპირე სქესის ინდივიდისადმი დამოკიდებულებად ვითარდება, — თუ, ამგვარად, პირველ შემთხვევაში მარტივი ერთიანობა, ხოლო მეორე შემთხვევაში მყარი დაპირისპირება ბატონობს, — გაღვიძების პროცესში მყოფ სულში ვხედავთ არა ოდენ მარტივ, არამედ დაპირისპირებით გაშუალებულ დამოკიდებულებას სულისას თავისთავისადმი. მაგრამ სულის ამ თავისთვის-ყოფნაში განსხვავებულობა არც ისე მდინარია, როგორც ცხორების ასაკთა ცვლაში, არც ისე მყარია, როგორც სქესთა მიმართებაში, არამედ იგი (ეს განსხვავებულობა) ერთსა და იმავე ინდივიდში მიმდინარე მუდმივი მონაცვლეობაა ძილისა და ღვიძილის მდგომარეობებს შორის. მაგრამ სქესთა მიმართებიდან სულის გაღვიძებისაკენ დიალექტიკური გადასვლის აუცილებლობა, უფრო დეტალურად თუ მივუდგებით საქმეს, იმაში მდგომარეობს, რომ, როდესაც ერთიმეორისადმი სქესობრივ დამოკიდებულებაში მდგომი ინდივიდები, თავისი თავისთავად-მყოფი ერთიანობის ძალით, მეორე ინდივიდში კვლავ პოულობენ თავისთავს, სული თავისი თავისთავად-ყოფნიდან თავისთვის-ყოფნაში გადადის, რაც იგივე ძილიდან ღვიძილში გადასვლაა. ის, რაც სქესთა მიმართებაში ორ ინდივიდს შორისაა გაყოფილი, — სახელდობრ, სუბიექტურობა, რომელიც თავის სუბსტანციასთან უშუალო ერთიანობაში რჩება, და სუბიექტურობა, რომელიც ამ სუბსტანციასთან დაპირისპირებაში შედის, — გაღვიძების პროცესში მყოფ სულში გაერთიანებულია, ამგვარად, მას დაკარგული აქვს დაპირისპირებულობის სამყარო და შეძენილი აქვს განსხვავებულობის ის მდინარება, რომლის წყალობითაც იგი ოდენ ორ ურთიერთმონაცვლე მდგომარეობას წარმოადგენს. ძილი არის სულის საკუთარ განუსხვავებელ ერთიანობაში ჩაძირულობის მდგომარეობა; ღვიძილი, პირიქით, სულის თავის მარტივ ერთიანობასთან დაპირისპირებაში შესულობის მდგომარეობაა. აქ, ძილისა და ღვიძილის ამ მონაცვლეობაში ჯერ კიდევ გონის ბუნებითი სიცოცხლის ფარგლებში ვართ. რადგან, თუმცა სულის პირველი უშუალობა უკვე მოხსნილია და ოდენ მდგომარეობის დონემდეა დაყვანილი, სულის ის თავისთვის-ყოფნაც, რაც ამ უშუალობის უარყოფით მიიღწევა, მაინც ოდენ მდგომარეობის სახით გვაქვს. სულის თავისთვის-ყოფნა, მისი სუბიექტურობა ჯერ კიდევ არაა შეკრული მის თავისთავად-მყოფ სუბსტანციურობასთან. ეს ორი განსაზღვრულობა, ჯერჯერობით, ურთიერთგამომრიცხველ, ურთიერთმონაცვლე მდგომარეობად გვევლინება. მართალია, ჭეშმარიტად გონითი მოქმედება — ნება და ინტელექტუალობა — ღვიძილის კუთვნილებაა, მაგრამ აქ ღვიძილი, ჯერჯერობით, მისი ამ კონკრეტული მნიშვნელობით კი არ უნდა განვიხილოთ, არამედ მხოლოდ როგორც მდგომარეობა, მაშასადამე, როგორც ნებისა და ინტელექტუალობისაგან არსებითად განსხვავებული რამ. მაგრამ ის გარემოება, რომ გონი, რომელიც მის ჭეშმარიტებაში მოაზრებულ უნდა იქნეს როგორც ქმედება[57], ძილისა და ღვიძილის მდგომარეობებს მოიცავს, იქიდან მომდინარეობს, რომ იგი (გონი) სულიცაა, ვითარცა სული, ბუნებითის, უშუალოს, ვნებულის[58] ფორმამდე ჩამოდის.

[57] Tätigkeit [58] Leidenden

ამ ფორმაში[59] მყოფი, გონი მხოლოდ **განიცდის** თავისთვის-მყოფად ქმნადობას. ამიტომაც შეგვიძლია ვთქვათ, გამოღვიძებას ის იწვევს, რომ გონის უშუალობის (უშუალო არსებობის. მთარგმ.). ფორმას სუბიექტურობის ელვა გამსჭვალავს და გაკვეთსო. მართალია, თავისუფალ გონს ისიც ძალუძს, რომ თავისთავი გაღვიძებისათვის განსაზღვროს. მაგრამ აქ, ანთროპოლოგიაში, გაღვიძებას მხოლოდ იმდენად განვიხილავთ, რამდენადაც იგი ხდომილება[60], სახელდობრ, ის ჯერ კიდევ სრულიად განუსაზღვრელი ხდომილება, რომ გონი, სულაც, პოულობს თავისთავს და თავის მოპირისპირე სამყაროს. თავისთავის პოვნა გონის მიერ თავდაპირველად მხოლოდ შეგრძნებამდე მიდის, იმ კონკრეტული განსაზღვრულობისაგან კი, რომელიც ინტელექტუალობასა და ნებაში მდგომარეობს, ჯერ კიდევ შორსაა. სწორედ ამაში მდგომარეობს გონის ბუნებითობაც, რომ სული თავისი გამოღვიძებისას მხოლოდ **პოულობს** თავისთავსა და სამყაროს — ამ ორობას და ამ დაპირისპირებას.

მაგრამ სულის თავისთავისაგან და სამყაროსაგან განსხვავების აქტი, რომელსაც გაღვიძებაში ვხედავთ, თავისი ბუნებითობის გამო დაკავშირებულია ფიზიკურ განსხვავებულობასთან, სახელდობრ, დღისა და ღამის მონაცვლეობასთან. ადამიანისთვის ბუნებრივია დღე ღვიძილი და ღამე ძილი; რადგან როგორც ძილია სულის განუსხვავებლობის მდგომარეობა, ისე ღამე ნივთთა განსხვავებულობას აბნელებს და როგორც გამოღვიძება წარმოგვიდგენს სულის მიერ თავისთავის თავისთავისაგან განსხვავებას, ისე დღის სინათლეც საგანთა განსხვავებებს საჩინოდ ხდის.

მაგრამ არა მარტო ფიზიკურ ბუნებაში, არამედ ადამიანის ორგანიზმშიც მოიპოვება განსხვავებულობა, რომელიც სულის ძილისა და ღვიძილის განსხვავებულობას შეესატყვისება. ცხოველის ორგანიზმში არსებითად უნდა განვასხვავოთ მისი სხვადასხვა მხარე — თავისთავში დარჩენისა და სხვაზე მიმართულობისა. ბიშამ პირველს ორგანული სიცოცხლე უწოდა, მეორეს — ცხოველური*. ორგანულ სიცოცხლეს იგი ათვლის აღწარმოების სისტემას: მონელებას, სისხლის მიმოქცევას, ტრანსპირაციას, სუნთქვას. ეს სიცოცხლე ძილშიც გრძელდება, იგი მხოლოდ სიკვდილში მთავრდება. ცხოველური სიცოცხლე კი, რომელსაც, ბიშას მიხედვით, ეკუთვნის მგრძნობიარობისა[61] და გაღიზიანებადობის[62] სისტემა, ნერვებისა და კუნთების მუშაობა, — ეს თეორიული და პრაქტიკული გარეთ-მიმართულობა — ძილში წყდება, რის გამოც ჯერ კიდევ ძველებს ძილი და სიკვდილი ძმებად ჰყავდათ წარმოდგენილი. ერთადერთი სახე გარესინამდვილესთან დამოკიდებულებისა, რომელსაც მძინარე ორგანიზმი ინარჩუნებს, სუნთქვაა — ეს სავსებით აბსტრაქტული მიმართება განუსხვავებელი სტიქიისადმი — ჰაერისადმი. დანაწევრებული გარესამყაროსადმი კი ადამიანის ჯანსაღ ორგანიზმს ძილში არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს. ამიტომ, თუ ადამიანი ძილში გარეთკენ მოქმედებას იწყებს, იგი ავადმყოფია. ამას ადგილი აქვს მთვარეულებში. ესენი დიდის შეუცდომლობით მოძრაობენ; ზოგ მათგანს წერილიც დაუწერია და დაუბეჭდავს. მაგრამ სომნამბულიზმის დროს მხედველობის შეგრძნება პარალიზებულია, თვალი კატალეპტიკურ მდგომარეობაში იმყოფება.

---

* მარი ფრანსუა ქსავიე ბიშა. ფიზიოლოგიური გამოკვლევა სიცოცხლესა და სიკვდილზე (პარიზი, 1800), მე-4 გამოც. 1822, გვ. 7 და მომდ.

[59] Gestalt [60] Geschehen [61] Sensibilität [62] Irritabilität

ამ ფორმაში[59] მყოფი, გონი მხოლოდ **განიცდის** თავისთვის-მყოფად ქმნადობას. ამიტომაც შეგვიძლია ვთქვათ, გამოღვიძებას ის იწვევს, რომ გონის უშუალობის (უშუალო არსებობის. მთარგმ.). ფორმას სუბიექტურობის ელვა გამსჭვალავს და გაკვეთსო. მართალია, თავისუფალ გონს ისიც ძალუძს, რომ თავისთავი გაღვიძებისათვის განსაზღვროს. მაგრამ აქ, ანთროპოლოგიაში, გაღვიძებას მხოლოდ იმდენად განვიხილავთ, რამდენადაც იგი ხდომილებაა[60], სახელდობრ, ის ჯერ კიდევ სრულიად განუსაზღვრელი ხდომილება, რომ გონი, სულაც, პოულობს თავისთავს და თავის მოპირისპირე სამყაროს. თავისთავის პოვნა გონის მიერ თავდაპირველად მხოლოდ შეგრძნებამდე მიდის, იმ კონკრეტული განსაზღვრულობისაგან კი, რომელიც ინტელექტუალობასა და ნებაში მდგომარეობს, ჯერ კიდევ შორსაა. სწორედ ამაში მდგომარეობს გონის ბუნებითობაც, რომ სული თავისი გამოღვიძებისას მხოლოდ **პოულობს** თავისთავსა და სამყაროს — ამ ორობას და ამ დაპირისპირებას.

მაგრამ სულის თავისთავისაგან და სამყაროსაგან განსხვავების აქტი, რომელსაც გაღვიძებაში ვხედავთ, თავისი ბუნებითობის გამო დაკავშირებულია ფიზიკურ განსხვავებულობასთან, სახელდობრ, დღისა და ღამის მონაცვლეობასთან. ადამიანისთვის ბუნებრივია დღე ღვიძილი და ღამე ძილი; რადგან როგორც ძილია სულის განუსხვავებლობის მდგომარეობა, ისე ღამე ნივთთა განსხვავებულობას აბნელებს და როგორც გამოღვიძება წარმოგვიდგენს სულის მიერ თავისთავის თავისთავისაგან განსხვავებას, ისე დღის სინათლეც საგანთა განსხვავებებს საჩინოდ ხდის.

მაგრამ არა მარტო ფიზიკურ ბუნებაში, არამედ ადამიანის ორგანიზმშიც მოიპოვება განსხვავებულობა, რომელიც სულის ძილისა და ღვიძილის განსხვავებულობას შეესატყვისება. ცხოველის ორგანიზმში არსებითად უნდა განვასხვავოთ მისი სხვადასხვა მხარე — თავისთავში დარჩენისა და სხვაზე მიმართულობისა. ბიშამ პირველს ორგანული სიცოცხლე უწოდა, მეორეს — ცხოველური*. ორგანულ სიცოცხლეს იგი ათვლის აღწარმოების სისტემას: მონელებას, სისხლის მიმოქცევას, ტრანსპირაციას, სუნთქვას. ეს სიცოცხლე ძილშიც გრძელდება, იგი მხოლოდ სიკვდილში მთავრდება. ცხოველური სიცოცხლე კი, რომელსაც, ბიშას მიხედვით, ეკუთვნის მგრძნობიარობისა[61] და გაღიზიანებადობის[62] სისტემა, ნერვებისა და კუნთების მუშაობა, — ეს თეორიული და პრაქტიკული გარეთ-მიმართულობა — ძილში წყდება, რის გამოც ჯერ კიდევ ძველებს ძილი და სიკვდილი ძმებად ჰყავდათ წარმოდგენილი. ერთადერთი სახე გარესინამდვილესთან დამოკიდებულებისა, რომელსაც მძინარე ორგანიზმი ინარჩუნებს, სუნთქვაა — ეს სავსებით აბსტრაქტული მიმართება განუსხვავებელი სტიქიისადმი — ჰაერისადმი. დანაწევრებული გარესამყაროსადმი კი ადამიანის ჯანსაღ ორგანიზმს ძილში არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს. ამიტომ, თუ ადამიანი ძილში გარეთკენ მოქმედებას იწყებს, იგი ავადმყოფია. ამას ადგილი აქვს მთვარეულებში. ესენი დიდის შეუცდომლობით მოძრაობენ; ზოგ მათგანს წერილიც დაუწერია და დაუბეჭდავს. მაგრამ სომნამბულიზმის დროს მხედველობის შეგრძნება პარალიზებულია, თვალი კატალეპტიკურ მდგომარეობაში იმყოფება.

---

[3] მარი ფრანსუა ქსავიე ბიშა. ფიზიოლოგიური გამოკვლევა სიცოცხლესა და სიკვდილზე (პარიზი, 1800), მე-4 გამოც. 1822, გვ. 7 და მომდ.

[59] Gestalt [60] Geschehen [61] Sensibilität [62] Irritabilität

ამგვარად, იმაში, რასაც ბიშა ცხოველურ სიცოცხლეს უწოდებს, უძრაობისა და მოქმედების მონაცვლეობა ბატონობს, ისევე როგორც ღვიძილში—დაპირისპირება. ორგანული ცხოვრება კი, რომელიც ამ მონაცვლეობაში არ შედის, სულის განუსხვავებლობას შეესატყვისება, რომელიც მას ძილში აქვს.

მაგრამ გარდა ორგანიზმის მოქმედებაში არსებული ამ განსხვავებულობისა, ძილისა და ღვიძილის განსხვავებისადმი შესატყვისი გარჩევა შეიმჩნევა შინაგანი ცხოვრებისა და გარეთკენ მიმართული ცხოვრების ორგანოთა აგებულებაშიც. გარე ორგანოები — თვალები, ყურები, ისევე როგორც კიდურები — ხელები და ფეხები — სიმეტრიულად დაწყვილებულია და, — აქვე დავძენთ, — ამ სიმეტრიის გამო ხელოვნების საგნად გამოსადეგი. შინაგანი ორგანოები, პირიქით, ან სულ მოკლებულნი არიან წყვილობას, ან მხოლოდ ასიმეტრიული წყვილობა აქვთ. ჩვენ მხოლოდ ერთი კუჭი გვაქვს; ფილტვს, მართალია, ორი წილი (ფრთა) აქვს, როგორც გულს აქვს ორი პარკუჭი, მაგრამ ფილტვიც და კუჭიც უკვე შეიცავენ ორგანიზმის მიმართებას მოპირისპირისადმი, გარესამყაროსადმი. ამასთან, არც ფილტვის წილები (ფრთები), არც გულის პარკუჭები ისე სიმეტრიული არაა, როგორც გარე ორგანოები.

რაც ძილისა და ღვიძილის გონით განსხვავებას შეეხება, ამაზე ზემოთქმულის გარდა შემდეგიც შეგვიძლია შევნიშნოთ: ძილი განვსაზღვრეთ როგორც ის მდგომარეობა, რომელშიც სული არ ასხვავებს თავს არც გარესამყაროსგან, არც თავისთავისაგან. ამ განსაზღვრებას, რომელიც, თავისთავად, აუცილებელია, ცდაც ადასტურებს, რადგან, ჩვენი სული რომ გამუდმებით ერთსა და იმავეს შეიგრძნობს ან წარმოიდგენს, მას ძილი ერევა. ასე, ერთგვაროვან მოძრაობას — რწევას, ერთ ხმაზე სიმღერას, ნაკადულის დუდუნს ძალუძს რული მოგვგვაროს. იგივე მოსდევს ფუჭმეტყველებას, შორიშორ, უშინაარსო თხრობას. ჩვენი გონი მხოლოდ მაშინ გრძნობს თავს სავსებით მღვიძარედ, როცა მას რაღაც საინტერესოს, რაღაცას ერთსა და იმავე დროს ახალსაც და შინაგანად ღირებულსა და ურთიერთდაკავშირებულსაც ვთავაზობთ; რადგან ამგვარ საგანში იგი კვლავ პოულობს თავისთავს. ამგვარად, ცოცხლობის ის სახე, რომელიც მღვიძარებაში გამოიხატება, მოითხოვს გონის დაპირისპირებას და ერთიანობას საგანთან. თუ პირიქით, გონი ვერ პოულობს სხვაში თავისთავში განსხვავებულ მთელობას (ტოტალობას), რაც იგი თვითონაც არის, მაშინ იგი ამ საგნობრიობას ეცლება და კვლავ უკუიქცევა თავის განუსხვავებელ ერთიანობაში თავისთავთან, მას მოწყენილი ძილი ერევა.

მაგრამ ზემოთქმული უკვე შეიცავს იმის აღნიშვნასაც, რომ, თუკი გვინდა ადგილი ჰქონდეს ღვიძილს მთელი მისი მკვეთრი განსხვავებულობითურთ ძილისა და ზმანებისაგან, მაშინ საგანმა საერთოდ გონი კი არ უნდა მოიყვანოს დაძაბულობის მდგომარეობაში, არამედ, უფრო ზუსტად, განმსჯელი[63] და გონებითი[64] აზროვნება, შესაძლებელია, ღვიძილში — თუკი ამ სიტყვას მისი აბსტრაქტული საზრისით ვიგულისხმებთ, — ძალიან მოგვეწყინოს, და, პირიქით, არც ისაა შეუძლებელი, რომ სიზმარში რაღაცამ ცხოველი ინტერესი აღგვიძრას. მაგრამ სიზმარში მხოლოდ ჩვენი წარმომდგენი აზროვნების ინტერესი აღიძვრის და არა განმსჯელი აზროვნების.

---

[63] verständig [64] vernünftig

მაგრამ სწორედ ისევე, როგორც გაურკვეველი წარმოდგენა საგნებით დაინტერესებულობისა არ კმარა ღვიძილის და სიზმრის ურთიერთგანსასხვავებლად, ამისათვის ვერც *სიცხადის* ნიშანი იკმარებს; რადგან, ჯერ ერთი, ეს განსაზღვრულობა (სიცხადე) მხოლოდ რაოდენობრივია; იგი მხოლოდ ჭვრეტის უშუალობას გამოხატავს, მაშასადამე — არა იმას, რაც ჭეშმარიტია[65]. ეს უკანასკნელი მხოლოდ მაშინ გვაქვს ხელთ, როცა ვრწმუნდებით, რომ ჭვრეტილი თავისთავში ერთიანი გონებითი მთელია. მეორეც, ძალიან კარგად ვიცით, რომ სიზმარი ყოველთვის როდი განსხვავდება ღვიძილისაგან როგორც არაცხადი ცხადისაგან, არამედ ზოგჯერ — სახელდობრ, ავადმყოფობისას და ჰალუცინაციებისას, — პირიქით, ნაოცნი ღვიძილში მოცემულზე ცხადია.

დასასრულ, დამაკმაყოფილებელ გარჩევას იმითაც ვერ მივაღწევდით, სრულებით განუსაზღვრელად რომ გვეთქვა, ადამიანი მხოლოდ ღვიძილში აზროვნებსო. რადგან აზროვნება საერთოდ იმდენად მკვიდრად შედის ადამიანის ბუნებაში, რომ იგი ყოველთვის, თვით ძილშიც კი, აზროვნებს. გონის ყველა ფორმაში — გრძნობაში, ჭვრეტაში თუ წარმოადგენაში — საფუძვლად ისევ და ისევ აზროვნება რჩება. აქედან გამომდინარე, მას (აზროვნებას), რამდენადაც იგი ეს განუსაზღვრელი საფუძველია, ძილისა და ღვიძილის მონაცვლეობა ვერ ეხება, იგი აქ არ შეადგენს ცვლილების მხოლოდ ერთ მხარეს, არამედ, როგორც სავსებით ზოგადი მოქმედება, მონაცვლეობის ორივე მხარის ზევით დგას. მაგრამ სხვაგვარადაა აზროვნების საქმე იმ შემთხვევაში, როცა იგი, როგორც გონითი მოქმედების ერთერთი განსხვავებული ფორმა, გონის სხვა ფორმებს შეუპირისპირდება. ამ აზრით გაგებული, აზროვნება ძილსა და სიზმარში წყდება. განსჯა და გონება — საკუთრივ აზროვნების ეს ორივე წესი — მხოლოდ ღვიძილში მოქმედებენ; განსჯისუნარშიღა აქვს თავისი **ინტენსიური**, კონკრეტული მნიშვნელობა გაღვიძების პროცესში მყოფი სულის აბსტრაქტულ განსაზღვრულობას — თავისთავის განსხვავებას ბუნებითისაგან, თავისივე განუსხვავებელი სუბსტანციისაგან და გარემოსამყაროსაგან, რადგან განსჯისუნარი[66] არის უსასრულო თავისთავში-ყოფნა, რომელიც მთელობად (ტოტალობად) განვითარებულა და სწორედ ამით განთავისუფლებულა გარესამყაროში გაბატონებული ერთეულობისაგან. მაგრამ როდესაც მე თავისთავში თავისუფალია, იგი საგნებსაც თავისი სუბიექტურობისაგან დამოუკიდებელს ხდის, მათ განიხილავს ერთსა და იმავე დროს როგორც მთლიანებს (ტოტალობებს) და როგორც ყველა მათი მომცველი მთლიანობის (ტოტალობის) ნაწილებს. მაგრამ გარეგანში მთელობა (ტოტალობა) არის არა როგორც თავისუფალი იდეა, არამედ როგორც აუცილებლობისეული კავშირი. ეს ობიექტური კავშირია სწორედ ის, რითაც წარმოდგენები, რომლებიც ღვიძილში გვაქვს, არსებითად განსხვავდება სიზმარში წარმოშობილებისაგან. აქედან გამომდინარე, ღვიძილში რომ წავაწყდები რაღაცას, რასაც ვერ აღმოვუჩენ კავშირს სამყაროს დანარჩენ ვითარებებთან, შემიძლია ვიკითხო: მღვიძავს თუ მძინავს? სიზმარში მხოლოდ წარმომდგენები ვართ; აქ ჩვენს წარმოდგენებზე განსჯისუნარისეული კატეგორიები ვერ ბატონობს. მაგრამ შიშველი წარმოდგენა სავსებით ამოგლეჯს ხოლმე საგნებს მათი კონკრეტული კავშირიდან, იგი აერთეულებს ამ კავშირს. აქედან გამომდინარე, სიზმარში ყველაფერი დაიშლება ხოლმე და აქეთ-იქით გარბის, სრულ უწესრიგობაში კვეთს

---

[65] das Wahrhafte [66] Verstand

ერთიმეორეს, საგნები ყოველსავე აუცილებელ ობიექტურ, განსჯითსა და გონებით კავშირს კარგავენ და სრულებით ზედაპირულად, შემთხვევითად, სუბიექტურადღა ებმიან ერთიმეორეს. ასე ხდება, რომ ძილში გაგონილს რაიმე სულ სხვა კავშირში ვათავსებთ ხოლმე, ვიდრე მას სინამდვილეში აქვს, მაგალითად, კარის ჭრაჭუნს თუ გავიგონებთ, გასროლა გვგონია და სიზმრად ყაჩაღების თავდასხმას ვხედავთ, ხოლო თუ ძილში მკერდზე რაღაცა შეგვეხება, ამას ალპს (ჭინკას. მთარგმნ. შენ.) ვაბრალებთ. ამგვარი ყალბი წარმოდგენების გაჩენა ძილში იმიტომაა შესაძლებელი, რომ ამ მდგომარეობაში გონი აღარაა ის თავისთვის-მყოფი მთელობა (ტოტალობა), რომელსაც იგი (გონი) ღვიძილისას ადარებს თავის ყველა შეგრძნებას, ჭვრეტას და წარმოდგენას, რათა ცალკეულ შეგრძნებათა, ჭვრეტათა და წარმოდგენათა დამთხვევა-დაუმთხვევლობის მიხედვით ამ თავისთავად-მყოფ მთელთან ამოიცნოს ხსენებული შინაარსის ობიექტურობა-არაობიექტურობა. მართალია, ადამიანს ღვიძილში შეუძლია სრულებით ცარიელ, სუბიექტურ წარმოდგენათა ფუჭ მდინარებას აჰყვეს. მაგრამ თუ განსჯისუნარი არ დაუკარგავს, მან ამავე დროს იცის, რომ ეს წარმოდგენები მხოლოდ წარმოდგენებია, რადგან ისინი მის აქ-და-აწ-მოცემულ[67] მთელობასთან წინააღმდეგობაში არიან.

მხოლოდ აქა-იქ გამოჩნდება ხოლმე სიზმარში ისეთი რამ, რასაც ასე თუ ისე კავშირი აქვს სინამდვილესთან. ეს, კერძოდ, შუაღამემდე ნახულ სიზმრებს ეხება. ამ სიზმრებში შესაძლებელია წარმოდგენებში ჯერ კიდევ მეტ-ნაკლები წესრიგი სუფევდეს იმ სინამდვილის ზემოქმედების წყალობით, რომელთანაც საქმე გვქონდა დღისით. შუაღამით — როგორც კარგად იციან ქურდებმა,!— ძილი ყველაზე ღრმაა. ამ დროს სული განთავისუფლებულია ყოველივე დაძაბულობისაგან, ყოველივე დაპირისპირებისაგან გარესამყაროსადმი და თავისთავში შემოქცეულა. ნაშუაღამევს სიზმრები კიდევ უფრო ნებისმიერი ხდება, ვიდრე მანამდე იყო. მაგრამ სიზმარში მაინც ზოგჯერ განვჭვრეტთ ხოლმე ისეთ რასმე, რასაც მღვიძარე ცნობიერების დაბნეულობაში ვერ ვამჩნევთ. ასე, შესაძლებელია, რომ დამძიმებულმა სისხლმა ადამიანში ისეთი სნეულების ხელშესახები გრძნობა აღძრას, რომელიც ღვიძილში ჯერ არ შეუნიშნავს. ასევე, შესაძლებელია მღვიძარე საგნის სუნმა ხანძარი დაგვასიზმროს, რომელიც მხოლოდ რამდენიმე დღის შემდეგ მოხდება სინამდვილეში და რომლის წინასწარ ნიშნებსაც ღვიძილში ყურადღება არ მივაქციეთ.

დასასრულ, უნდა დავსძინოთ, რომ ღვიძილს, როგორც ბუნებრივ მდგომარეობას, როგორც ინდივიდუალური სულის მოპირისპირეობას[68] გარესამყაროსადმი, აქვს საზღვარი, ზომა; რომ, ამიტომ, მღვიძარე გონის მოქმედება იღლება და ეს იწვევს ძილს, რომელსაც აგრეთვე საზღვარი აქვს და რომელმაც, თავის მხრივ, თავის საპირისპიროსთან უნდა მიგვიყვანოს. ეს ორმაგი გადასვლა წარმოადგენს ამ სფეროში სულის თავისთავად-მყოფი სუბსტანციალობისა და მისივე თავისთვის-მყოფი ერთეულობის გამოვლენის წესს.

3. შეგრძნება

§ 399

ძილი და ღვიძილი, მართალია, პირველ ყოვლისა ოდენ ცვლილებები კი არაა, არამედ ურთიერთმონაცვლე მდგომარეობებია (პროგრესი უსასრულობა-

[67] präsenten [68] Spannung

ში), მაგრამ მათს ამ ფორმალურ, უარყოფით მიმართებაში ამდენადვე სახე-ზეა[1] ჰოყოფითობაც. მღვიძარე სულის თავისთვის-ყოფნაში შეცულია ყოფიე-რება როგორც იდეალური მომენტი; იგი (სული), ამგვარად, *თავისთავშივე* პოულობს და თავისთვის პოულობს თავისი მძინარე ბუნების (ნატურის) იმში-ნაარსობრივ გარკვეულობებს, რომლებიც *თავისთავად* არიან მასში (ამ მძინარე ბუნებაში) როგორც თვის სუბსტანციაში. როგორც გარკვეულობა, ეს კერძო[2] განსხვავებულია თავისთვის-ყოფნის იგივეობისაგან თავისთავთან და, ამასთანავე, იგი მარტივად შეცულია მის (ამ თავისთვის-ყოფნის) სიმარტი-ვეში. **ესაა *შეგრძნება*.**

დამატება: რაც შეეხება დიალექტიკურ წინსვლას *გაღვიძების პრო-ცესში მყოფი* სულისაგან *შეგრძნებისაკენ*, ამაზე შემდეგი უნდა შევნიშნოთ: ღვიძილის შემდეგ მოსული ძილი სულის ბუნებრივი დაბრუნებაა განსხვავებულობიდან განუსხვავებელ ერთიანობაში თავისთავთან. რამდენადაც გონი ბუნებითობის ტყვედ რჩება, ეს უკუმობრუნება სხვა არაფერია, თუ არ და-საწყისის ოდენ განმეორება, მოსაწყენი წრებრუნვა. მაგრამ თავისთავად ანუ ცნების მიხედვით ეს უკუდაბრუნება ამასთანავე წინსვლასაც შეიცავს, რადგან ძილიდან ღვიძილში გადასვლას და პირუკუ ჩვენთვის აქვს იმდენადვე პოზიტიუ-რი, რამდენადაც ნეგატიური შედეგი, სახელდობრ, ის, რომ როგორც სულის ის განუსხვავებელი სუბსტანციური მდგომარეობა, რაც ძილში გვაქვს, ისე მისი ის ჯერ სავსებით აბსტრაქტული, ჯერ ცარიელი თავისთვის-ყოფნა, რაც გაღვი-ძებისას ხდება, არიან რა ურთიერთგამოყოფილნი, ცალმხრივი და არაჭეშმარი-ტი განსაზღვრულობანი აღმოჩნდებიან და მით გამოაჩენენ, რომ მათი ჭეშმარი-ტება მათი კონკრეტული ერთიანობაა. ძილისა და ღვიძილის მონაცვლეობაში ეს განსაზღვრულობანი ისევ და ისევ თავიანთი კონკრეტული ერთიანობისაკენ მიის-წრაფიან, მაგრამ ისე, რომ მას ვერასდროს ვერ აღწევენ; თითოეული ამ განსა-ზღვრულობათაგანი თავისი ცალმხრივობიდან სულ თავისი მოპირისპირე განსა-ზღვრულობის ცალმხრივობაში ვარდება. მაგრამ ნამდვილობას ეს ერთიანობა, რო-მელიც ამ მონაცვლეობაში სულ სწრაფვის საგნად რჩება, შემგრძნობ სულშიდა აღწევს. სული რომ შეიგრძნობს, ამ დროს მას საქმე აქვს მხოლოდ უშუალო, ყო-ფიერ განსაზღვრულობასთან, რომელიც მის მიერ არ წარმოქმნილა, არამედ მან უკვე არსებულად იპოვა[3], — რომელიც გარეგანად ან შინაგანად მოცემულია, მა-შასადამე, მასზე (სულზე) დამოკიდებული არ არის. მაგრამ, ამასთანავე, ეს გან-საზღვრულობა ჩაძირულია სულის ზოგადობაში, ამით ხდება მისი უარყოფა მისს უშუალობაში და, ამგვარად, მისი დადგენაც როგორც იდეალურისა. ამი-ტომ შემგრძნობი სული ამ თავის სხვაში, ვითარცა თავისაში, უბრუნდება თა-ვისთავს — უშუალოში, ყოფიერში, რომელსაც შეიგრძნობს, იგი არის თავისთავთან. ასე აღწევს ეს აბსტრაქტული თავისთვის-ყოფნა, რომე-ლიც გამოღვიძებაში გვხვდება, თავის პირველ შევსებას[4] იმ განსაზღვრუ-ლობათა მიერ, რომლებიც თავისთავად იყო შეცული სულის მძინარე ბუნება-ში, მის სუბსტანციურ ყოფიერებაში. ამ შევსებით სული გაინამდვილებს, უეჭ-ველს იხდის, იდასტურებს თავის თავისთვის-მყოფობას, თავის გაღვიძებუ-ლობას. ამიერიდან იგი არა მარტო არის თავისთვის, არამედ კიდევაც ადგენს თავისთავს როგორც თავისთვის-მყოფს, როგორც სუბიექტურობას, როგორც

[1] vorhanden [2] Besondere [3] vorgefunden [4] Enfüllung

თავისი უშუალო განსაზღვრულობების უარმყოფობას[5]. ასეღა აღწევს სული თავის ჭეშმარიტ[6] ინდივიდუალობას. სულის ეს სუბიექტური ცენტრი[7] ამიერიდან განკერძოებულად კი აღარ უდგას პირისპირ მისს უშუალობას, არამედ ძალაში შედის[8] მრავალგვარშიც, რასაც ეს უშუალობა შეიცავს როგორც შესაძლებლობას. შეგრძნობაში სული ამ მრავალგვარობას თავის შინაგანობაში ათავსებს, მაშასადამე, იგი მოხსნის თავისი თავისთვის-ყოფნის ანუ თავისი სუბიექტურობის და თავისი უშუალობის, ანუ თავისი სუბსტანციური თავისთავად-ყოფნის დაპირისპირებას — მაგრამ მოხსნის არა იმგვარად, რომ, — როგორც ეს ღვიძილიდან ძილში მიბრუნებისას ხდება, — მისმა თავისთვის-ყოფნამ თავის საპირისპიროს, ოდენ თავისთავად-ყოფნას ადგილი დაუთმოს, არამედ იმგვარად, რომ მისი თავისთვის-ყოფნა ამ ცვლაში, სხვაში შეინახება, ვითარდება და დასტურდება[9], ხოლო სულის უშუალობა, რომელსაც აქამდე მისი თავისთვისყოფნის გვერდით არსებული[10] მდგომარეობის ფორმა ჰქონდა, იქცევა განსაზღვრულობად, რომელიც მხოლოდ ამ თავისთვის-ყოფნაში არსებობს, მაშასადამე, ოდენ ჩენად. ამგვარად, შეგრძნების წყალობით სულმა იმას მიაღწია, რომ ზოგადი, რომელიც მის ბუნებას შეადგენს, რაღაც უშუალო განსაზღვრულობაში მისთვის (სულისთვის)-მყოფი ხდება: თავისთვის-მყოფად გახდომითღა ხდება სული შემგრძნობი. არაცხოველური სწორედ იმიტომაა მოკლებული შეგრძნებას, რომ მასში ზოგადი ჩაძირული რჩება გარკვეულობაში, ამ უკანასკნელში იგი თავისთვის-მყოფად ვერ იქცევა. მაგალითად, შეღებილი წყალი მხოლოდ ჩვენთვისაა განსხვავებული თავისი შეღებილობისაგან და თავისი შეუღებავობისაგან. ერთი და იგივე წყალი რომ ერთსა და იმავე დროს ზოგადად წყალიც იყოს და შეღებილი წყალიც, მაშინ ეს განმასხვავებელი გარკვეულობა თვით წყლისთვის-მყოფი იქნებოდა და, ამგვარად, წყალს შეგრძნება ექნებოდა; რადგან შეგრძნება რაღაცას იმით აქვს, რომ ეს რაღაცა თავის გარკვეულობაში მაინც თავს ინარჩუნებს როგორც ზოგადი.

შეგრძნების არსების ზემოთ მოცემული ანალიზი უკვე შეიცავს იმ აზრს, რომ თუ 398-ე პარაგრაფში თავს ნება მივეცით გამოღვიძებისათვის ინდივიდუალური სულის მსჯელობა („პირველგაყოფა", Urteil) გვეწოდებინა, — გვეწოდებინა იმიტომ, რომ ეს მდგომარეობა წარმოადგენს სულის გაყოფას თავისთვის-მყოფ სულად და ოდენ ყოფიერ სულად და, ამასთანავე, იგი წარმოშობს მისი სუბიექტურობის უშუალო მიმართებას სხვისადმი, — ახლა შეგვიძლია ვამტკიცოთ, შეგრძნების სახით ხელთ შესკვნა (Schluß დასკვნა) გვაქვს და აქედან გამოვიყვანოთ, რომ შეგრძნების ფაქტი უეჭველს ხდის ღვიძილს. რომ ვიღვიძებთ, პირველ ყოვლისა, საერთოდ სამყაროსაგან სრულებით გაურკვეველი განსხვავებულობის მდგომარეობაში აღმოვჩნდებით ხოლმე. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც შეგრძნებას დავიწყებთ, ხდება ეს განსხვავებულობა რაღაც გარკვეული. იმისთვის, რომ ამ მდგომარეობიდან სრულ ღვიძილამდე და ამ უკანასკნელის უეჭველობამდე მივიდეთ, თვალს ვახელთ, ხელს ვიკიდებთ—ერთი სიტყვით, ვიკვლევთ, არის თუ არა ჩვენთვის რაღაცა გარკვეული სხვა, ჩვენგან განსხვავებული რამ. ამ შემოწმებისას ამ სხვასთან მიმართებას პირდაპირკი აღარ ვამყარებთ, არამედ შუალობით. ასე, მაგალითად, შეხება არის გაშუა-

* შდრ. შენიშვნები 47, 87, 119, 233, 266, 273, 287, 335, 343, 345, 358 გვერდებზე

[5] Negativität [6] wahrhafte [7] Punkt [6] macht sich geltend [9] bewährt [10] vorhanden

ლება ჩემსა და სხვას შორის, ვინაიდან იგი, დაპირისპირების ორივე მხარისგან
განსხვავებული, ამავე დროს ორივეს აერთიანებს. ამგვარად, აქ, ისევე რო-
გორც შეგრძნებისას საერთოდ, სული, მასა და სხვას შორის მდგომის მეშ-
ვეობით, კვლავ ეკვრება, ესკვნება[11] თავისთავს*, ახდენს თავისთავის რეფლექ-
ტირებას სხვიდან თავისთავში, ემიჯნება ამ უკანასკნელს და ამით ადასტურებს
თავისს თავისთვის-ყოფნას. სულის ეს შესკვნა თავისთავთან წარმოადგენს იმ
წინსვლას, რომელსაც გაღვიძების დროს თავისთავის გამყოფი სული შეგრძნე-
ბაზე გადასვლის გზით ახორციელებს.

§ 400

შეგრძნება არის ფორმა გონის ყრუ ძვრისა მისს ცნობიერებასა და განსჯის-
უნარს მოკლებულ ინდივიდუალობაში, რომელშიც ყოველივე გარკვეულობა
ჯერ კიდევ უშუალოა; როგორც შინაარსის მხრივ, ისე სუბიექტისადმი ობიექ-
ტურის დაპირისპირების მხრივ იგი (ეს შეგრძნება) ჯერ განუვითარებელ რადმე
დგინდება, როგორც სუბიექტის უკერძოესი[12] ბუნებითი განსაკუთრებულობის[13]
კუთვნილი. შეგრძნების შინაარსი სწორედ იმიტომაა შემოფარგლული და წარ-
მავალი, რომ იგი ეკუთვნის ბუნებითს, უშუალო არსს, მაშასადამე, რაოდენობ-
რივსა და სასრულს.

შენიშვნა: ყველაფერი შეგრძნებაშია და, — შეგვიძლია ესეც ვთქვათ, —
ყველაფერს, რაც გონითს ცნობიერებაში და გონებაში გვხვდება, წყარო და სა-
წყისი[14] მასში აქვს. რადგან წყარო და საწყისი სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არ
რაღაცის გამოვლენის[15] პირველსა და ყველაზე უშუალო წესს. არაა საკმარისიო,
— ასე ამბობენ ხოლმე, — რომ პრინციპები, რელიგია და ა. შ. მხოლოდ თავში
არსებობდნენ — ისინი გულშიც, შეგრძნებაშიც* უნდა იყონ. მართლაც, ის,
რაც ამგვარად თავში გვაქვს, გვაქვს ცნობიერებაში საერთოდ და სათანადო ში-
ნაარსი ამ უკანასკნელისათვის საგნობრივია იმგვარად, რომ რამდენადაც იგი
ჩემში, აბსტრაქტულ მ ე-ში არსებულად დგინდება, ამდენადვე მე შემიძლია
იგი ჩემგან, ჩემი კონკრეტული სუბიექტურობისაგან შორს დავიჭირო, მასა და
ამ სუბიექტურობას შორის დისტანცია დავიცვა. შეგრძნებაში კი ამგვარი
შინაარსი ჩემი მთელი თავისთვის-ყოფნის განსაზღვრულობაა, თუმცა კი ეს თა-
ვისთვის-ყოფნა ჯერ ყრუ თავისთვის-ყოფნაა. ამგვარად, ეს შინაარსი
დგინდება როგორც ჩემი უსაკუთრესი[16]. საკუთარი ის არის, რაც
ნამდვილი კონკრეტული მ ე-სგან განუშორებელია; და სწორედ ასეთ
განუშორებლობას წარმოადგენს სულის ეს უშუალო ერთიანობა თა-
ვის სუბსტანციასა და ამ უკანასკნელის განსაზღვრულ შინაარსთან, რამდე-
ნადაც იგი ჯერ არ განსაზღვრულა ცნობიერების მ ე-დ და არც, მით უმეტეს,
გონიერი გონითობის[17] თავისუფლებად. ნებას, სინდისს, ხასიათს რომ ჩემობის,
ჩემ-საკუთრად-ყოფნის[18] კიდევ სულ სხვა ინტენსივობა და სიმყარე გააჩნია,

---

* იხ. შენიშვნა, გვ. 22, 108, 186, 192, 207, 233, 298.

[11] schließt sich zusammen [12] besonderste [13] Eigenheit [14] Ursprung [15] erscheinen
[16] Eigenstes [17] vernünftige Geistigkeit [18] Mein-eigen-Seins

* Empfindung «შეგრძნებასაც» ნიშნავს და «განცდასაც». ამიტომ ჰეგელი უშუალოდ გადადის
ერთზე მსჯელობიდან მეორის შესახებ მსჯელობაზე (მთარგმნ. შენ.).

ვიდრე შეგრძნებებს საერთოდ და ამ უკანასკნელთა კომპლექსს — გულს, ესეც მორალური წარმოდგენისთვის კარგად ცნობილია. რა თქმა უნდა, სწორია, რომ პირველ ყოვლისა გული უნდა იყოს კეთილი. მაგრამ შეგრძნება და გული რომ ის ფორმა არაა, რომელმაც რაღაცა უნდა გაგვიმართლოს[19] როგორც რელიგიური, ზნეობრივი, ჭეშმარიტი, სამართლიანი და ა. შ. და რომ გულისა და გრძნობის დამოწმება ამ შემთხვევაში ან არაფრის მთქმელი სიტყვებია, ან ცუდის მთქმელი, ამის შეხსენება აქ, კაცმა რომ თქვას, არც უნდა გვჭირდებოდეს. არ არსებობს უფრო ტრივიალური ცდა, ვიდრე ისაა, რომ კეთილთან ერთად ბოროტი, ავი, უღვთო, სულმდაბლური და ა. შ. გრძნობები და გულები გვხვდება. უფრო მეტიც: ამგვარი შინაარსი რომ მხოლოდ გულიდან მოდის, შემდეგ სიტყვებშია გამოთქმული: „რამეთუ გულისაგან გამოვლენ გულის-სიტყუანი ბოროტნი, კაცის-კლვანი, მრუშებანი, სიძვანი, პარვანი, ცილის წამებანი, გმობანი“ (მათე, 15, 19). ისეთ დროებაში, როცა რელიგია და ფილოსოფია კეთილის, ზნეობრივისა და რელიგიურის კრიტერიუმად გულსა და გრძნობას იხდის, საჭირო ხდება ამ ტრივიალური გამოცდილების გახსენება, ისევე როგორც დღეს საჭირო ხდება იმის შეხსენებაც კი, რომ აზროვნება ყველაზე უსაკუთრესია იმ ნიშანთა შორის, რაც ადამიანს პირუტყვისაგან ასხვავებს, ხოლო შეგრძნება მას ამ უკანასკნელთან საერთო აქვს.

დამატება: თუმცა თავისუფალი გონების კუთვნილი, საკუთრივ ადამიანური შინაარსიც შეგრძნების ფორმას ღებულობს, ეს ფორმა, როგორც ასეთი, მაინც ადამიანური და ცხოველური სულისათვის საერთოა და, აქედან გამომდინარე, ამ შინაარსის შეუსატყვისია. გონით შინაარსსა და შეგრძნებას შორის ურთიერთსაწინააღმდეგო ნიშანი ისაა, რომ პირველი თავისთავად და თავისთვის ზოგადი, აუცილებელი, ჭეშმარიტად ობიექტური რამ არის, მეორე კი — განერთეულებული, შემთხვევითი, ცალმხრივად სუბიექტური. თუ რამდენად აუცილებელია ამ უკანასკნელ განსაზღვრებათა გამოთქმა შეგრძნების მიმართ, ამას ახლა მოკლედ განვმარტავთ. როგორც უკვე ითქვა, შეგრძნობილს არსობრივად აქვს უშუალოს, ყოფიერის ფორმა, განურჩევლად იმისა, თუ საიდან წარმოდგება იგი (ეს შეგრძნობილი) — თავისუფალი გონიდან თუ გრძნობადობის სამყაროდან. იდეალიზაცია, რომელსაც გარეგანი ბუნების კუთვნილი განიცდის მისი შეგრძნობის წყალობით, ჯერ სავსებით ზედაპირულია, ამ შინაარსში უშუალობის სრული მოხსნისაგან ჯერ კიდევ შორის მდგომი; გონითი მასალა კი, რომელიც თავისთავად დაპირისპირებულია ამ ყოფიერი შინაარსისადმი, შემგრძნობ სულში უშუალობის წესით არსებულად იქცევა. მაგრამ ვინაიდან გაუშუალებელი განერთეულებულს წარმოადგენს, ამიტომ ყოველივე შეგრძნობილს განერთეულებულის ფორმა აქვს. ამას ადვილად დაეთანხმება ყველა, როცა საქმე ეხება გარეგანის შეგრძნებას, მაგრამ იგივე უნდა ვამტკიცოთ შინაგან შეგრძნებათა მიმართაც; როდესაც გონითი, გონებითი[20], სამართლებრივი, ზნეობრივი და რელიგიური შინაარსი შეგრძნების ფორმას იღებს, ამით მას გრძნობადის, გათიშულის, უკავშიროს სახე[21] ეძლევა. ამით იგი ემსგავსება გარეგანად აღქმულს, რომელიც, მართალია, მხოლოდ ერთეულებად[22] შეიგრძნობა (მაგალითად, ცალკეული ფერების სახით), მაგრამ, როგორც გონითი, თავისთავად მაინც შეიცავს ზოგადს (მაგალითად, ფერს საერთოდ). ამიტომ გონის

[19] rechtfertigen [20] vernünftige [21] Gestalt [22] in Einzelheiten

უფრო მომცველი, უფრო მაღალი ბუნება თავს იჩენს არა შეგრძნებაში, არამედ
მხოლოდ ცნებებით შემმეცნებელ[23] აზროვნებაში. მაგრამ შეგრძნობილი შინაარ-
სის განერთეულებაში ამასთანავე საფუძველი აქვს მის შემთხვევითობასაც და
მის ცალმხრივად სუბიექტურ ფორმასაც. შეგრძნების სუბიექტურობა იმაში კი
არ უნდა ვეძებოთ, განუსაზღვრელი წესით, რომ ადამიანი, შეიგრძნობს რა,
ამით რაღაცას თავისში ადგენს — რადგან თავისში არსებულად იგი რაღაცას
ადგენს აზროვნების დროსაც—არამედ იგი, სავსებით განსაზღვრული წესით,
იმაში უნდა დავინახოთ, რომ შეგრძნებისას ადამიანი რაღაცას თავის ბუნებრივ,
უშუალო, ერთეულ სუბიექტურობაში ადგენს და არა თავის თავისუფალს, გო-
ნითს, ზოგადს სუბიექტურობაში. ეს ბუნებრივი სუბიექტურობა ჯერ არაა თა-
ვისთავის განმსაზღვრელი, თავისი საკუთარი კანონის მიმყოლი, აუცილებელი
წესით მოქმედი სუბიექტურობა, არამედ გარედან განსაზღვრული, ამ სივრცესა
და ამ დროზე მიბმული, შემთხვევით გარემოებებზე დამოკიდებული სუბიექ-
ტურობაა. ამ ბუნებრივ სუბიექტურობაში მოთავსებით ყოველივე შინაარსი
შემთხვევითი ხდება და შეიცავს განსაზღვრულობებს, რომლებიც მხოლოდ ამ
ერთეულ სუბიექტს ეკუთვნიან. ამიტომ სრულებით უმართებულოა, მხოლოდ-
დამხოლოდ საკუთარ შეგრძნებებს დავეყრდნოთ ხოლმე. ვინც ასე იქცევა, ის
ამით გადის საფუძვლების, აზროვნებისა და საქმისვითარების არსში ჩახედვის
ასპარეზიდან, რომელიც ყველასთვის საერთოა, და თავის ერთეულ სუბიექტუ-
რობაში იკეტება, რომელშიც, — ვინაიდან იგი, არსებითად, პასიური რამ არის,
— ყველაზე განუსჯელისა და ცუდისთვის იმდენადვე ღიაა შიგ შესაჭრელი გზა,
რამდენადაც კეთილგანსჯადისა და კარგისთვის. ყოველივე თქმულიდან ნათე-
ლი ხდება, რომ შეგრძნება გონითის ყველაზე ცუდი ფორმაა და საუ-
კეთესო შინაარსის წახდენაც კი ძალუძს.

ამასთან, ზემოთქმულში ისიცაა უკვე მოცემული, რომ შიშველი შეგრძნე-
ბისთვის ჯერ უცხოა შეგრძნობილისა და შემგრძნობის, სუბიექტურისა და
ობიექტურის დაპირისპირება. შემგრძნობის სულის სუბიექტურობა ისეთი უშუა-
ლოა, ისეთი განუვითარებელი, თავისთავის ისე მცირედ განმსაზღვრელი და გან-
მასხვავებელი, რომ სული, სანამ იგი მხოლოდ შეიგრძნობს, ჯერ კიდევ ვერ
სწვდება თავისთავს, როგორც ობიექტურისადმი დაპირისპირებულ სუბიექტურს.
ეს განსხვავება ცნობიერებისათვისღა არსებობს. იგი მაშინღა წარმოჩნდება, რო-
ცა სული თავისი მ ე-ს, თავისი უსასრულო თავისთვის-მყოფობის აზრამდე მი-
სულა. ამიტომ ამ განსხვავებაზე ფენომენოლოგიაშიღა უნდა ვილაპარაკოთ, აქ,
ანთროპოლოგიაში კი მხოლოდ შეგრძნების შინაარსის მიერ მოცემული გან-
სხვავებულობა უნდა განვიხილოთ. ამას მომდევნო პარაგრაფებში შევეხებით.

§ 401

რასაც შემგრძნობი სული თავისთავში პოულობს, ეს, ერთი მხრივ, ბუნებითი
უშუალოა, მასში (სულში) იდეალური სახის მქონე და მისთვის გასაკუთრებული.
მეორე მხრივ, პირუკუ; ის, რაც წარმოშობით[24] თავისთვის-მყოფობას ეკუთვნის
(თავისთვის-მყოფობას, რომელიც, ღრმავდება რა შემდგომ თავისთავში, ცნო-
ბიერების მ ე-ა და თავისუფალი გონია), ბუნებით რაღმე — სხეულებრიობად[25]

[23] begreifenden [24] ursprünglich [25] Leiblichkeit

— განისაზღვრება და ასეთად შეიგრძნობა. ამისდაკვალად გაირჩევა ერთი მხრივ შეგრძნების სფერო, რომელიც, უპირველესად, სხეულისეულის განსაზღვრულობაა (თვალისა და ა. შ., საერთოდ, სხეულის ყველა ნაწილისა) და რომელიც იმით ხდება შეგრძნებად, რომ იგი სულის თავისთვის-მყოფობაში გაშინაგანებულა[26], მეორე მხრივ კი სფერო გონში წარმოშობილი გონის კუთვნილი გარკვეულობებისა, რომლებიც იმისთვის, რომ ისინი ვპოვოთ და შევიგრძნოთ, განსხეულებრივებულ უნდა იქნენ. ამგვარად, ხდება ამ გარკვეულობის სუბიექტში დადგენა, როგორც სულში. როგორც შეგრძნების შემდგომი სპეციფიკის ხასიათი მის მოდალობათა[27] სისტემის ხასიათში ძევს, ისე სისტემატიზირდებიან აუცილებლობით ამ შეგრძნებათა გარკვეულობებიც, რომლებიც ჩვენი შინაგანიდან მომდინარეობენ. მათი განსხეულებრივებაც, როგორც ცოცხალ, კონკრეტულად განვითარებულ ბუნებითობაში მოქცეული[28], გონითი განსაზღვრულობის ამა თუ იმ შინაარსისდა მიხედვით სხეულის ორგანოთა ამა თუ იმ სისტემაში ხორციელდება.

შენიშვნა: საერთოდ შეგრძნება არის ინდივიდუალური გონის ჯანსაღი თანაცხოვრება თავის სხეულებრიობასთან. შეგრძნებები სპეციფიცირებული სხეულებრიობის მარტივ სისტემას წარმოადგენენ; 1. ფიზიკური იდეალურობა ორად იყოფა, ვინაიდან მასში, როგორც უშუალო, ჯერ კიდევ არა სუბიექტურ იდეალურობაში, განსხვავებულობა სხვადასხვათა არსებობად ვლინდება—ერთის მხრივ, გარკვეული სინათლის (§ 317) და, მეორეს მხრივ, ბგერის (§ 300) შეგრძნებებად. 2. თავისთავში განსხვავების მქონე რეალობაც თავის მხრივ იმთავითვე გაორებულია — ესაა ყნოსვისა და გემოს შეგრძნება (§§ 321, 322). 3. მკვიდრი[29] რეალობის შეგრძნება — მძიმე მატერიისა, სითბოსი (§ 303), აღნაგობისა (§ 310). შემგრძნობი ინდივიდის, როგორც ცენტრის, გარშემო ეს სპეციფიკაციები უფრო მარტივად ლაგდებიან, ვიდრე ბუნებითი სხეულებრიობის განვითარებაში.

შინაგანი შეგრძნების სისტემა თავისი განკერძოებითურთ ცალკეულ შეგრძნებებად, რომლითაც იგი განსხეულებას განიცდის, ცალკე მეცნიერებაში — ფსიქიკურ ბიოლოგიაში განხილვისა და შესწავლის ღირსი იქნებოდა. ამგვარ (ასეთი სისტემისებრ მთარგმნ. შენ.) მიმართებას რაღაცა ზომით უკვე შეიცავს ჩვენი უკვე თავისთავისთვის-განსაზღვრული გრძნობადი შიდაწიაღისადმი ამა თუ იმ შეგრძნების შესატყვისობა-შეუსატყვისობის — სასიამოვნოსა და უსიამოვნოს — შეგრძნება, ისევე როგორც გარკვეული შედარება, რომელსაც სხვადასხვა შეგრძნებების, მაგალითად, ფერების, ბგერების, სუნების და ა. შ. სიმბოლიზირებისას ვახდენთ. მაგრამ ფსიქიკური ფიზიოლოგიის უპირატესად საინტერესო მხარე ის იქნებოდა, მას რომ განეხილა არა ეს მშველი სიმპათია მხოლოდ, არამედ, კერძოდ, ის განსხეულებრივებანი, რომლებსაც თავისთავს აძლევენ გონითი განსაზღვრულობები, განსაკუთრებით, აფექტების სახით. ამ დისციპლინას მოუხდებოდა იმ კავშირის გარკვევა, რომლის ძალითაც რისხვა და სიმამაცე მკერდში, სისხლში, გაღიზიანებადობის სისტემაში შეიგრძნობა, ისევე როგორც დაფიქრება, გონითი საქმიანობა — თავში, რომელიც აღგზნებადობის სისტემის ცენტრია. საჭირო იქნებოდა აქამდე ჩვენს ხელთ არსებულზე უფრო საფუძვლიანი ცოდნის მოპოვება იმ უაღრესად ცნობილი კავშირების შესახებ, რომელთა ძალითაც სულიდან იშობა ცრემლები, საერთოდ

[26] Innenlich gemacht wird [27] Sinne [28] gesetzt [29] gediegene

ხმა, უფრო კერძოდ კი — მეტყველება, სიცილი, კვნესა და კიდევ მრავალი სხვა თავისებური მოვლენა, რომელიც პათოგნომიკური და ფიზოგნომიკური თვალსაზრისითაა საინტერესო. ნაწლავები და ორგანოები ფიზიოლოგიაში განიხილება როგორც მხოლოდ ცხოველური ორგანიზმის მომენტები. მაგრამ ისინი ამასთანავე გონითის განსხეულებრივების მომენტებს წარმოადგენენ და ამით მათ სულ სხვა მნიშვნელობაც ეძლევათ.

დამატება: შეგრძნების შინაარსი ან გარესამყაროდან წარმოდგება, ან სულის შინაგანის კუთვნილია, მაშასადამე, შეგრძნებაც ან გარეგანია, ან შინაგანი. შეგრძნებათა ეს უკანასკნელი სახეები აქ მხოლოდ იმდენად უნდა განვიხილოთ, რამდენადაც ესენი *განსხეულებრივდებიან*; თავისი შინაგანობის გამო ესენი ფსიქოლოგიის საუფლოს განეკუთვნებიან. გარეგანი შეგრძნებები, პირიქით, მხოლოდდამხოლოდ ანთროპოლოგიის საგანი არიან.

ამ უკანასკნელი სახის შეგრძნებათა შესახებ პირველ რიგში ის უნდა ითქვას, რომ მათ სხვადასხვა შეგრძნებისუნარებით[30] ვღებულობთ. ამ დროს შემგრძნობი გარედანაა განსაზღვრული; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მის სხეულს[31] რაღაცა გარეგანი განსაზღვრავს. ამ გარეგანის მიერ განსაზღვრულობის სხვადასხვა წესი სხვადასხვა გარეგან შეგრძნებას შეადგენს. ყოველი ასეთი განსხვავებული წესი გარეგანის მიერ განსაზღვრულობისა წარმოადგენს განსაზღვრულობის ერთ საერთო შესაძლებლობას, ერთეულ შეგრძნებათა ერთ წრეს. ასე, მაგალითად, მხედველობა მრავალგვარი მხედველობითი შეგრძნებების განუსაზღვრელ შესაძლებლობას მოიცავს. სულიერი ინდივიდის ზოგადი ბუნება იმაშიც იჩენს თავს, რომ ეს უკანასკნელი შეგრძნების გარკვეულ წესთა შიგნით არაა მიჯაჭვული ერთეულ რაიმეზე, არამედ ერთეულთა რაღაც წრეს სწვდება. ასე რომ არ იყოს — მე რომ, ვთქვათ, მხოლოდ ლურჯის ხედვა შემეძლოს, — ეს შეზღუდვა ჩემი რაღაც თვისობრიობა (ქვალიტეტი) იქნებოდა. მაგრამ ვინაიდან, ბუნების საგანთაგან განსხვავებით, მე ჩემს-თავთან-მყოფი ზოგადი ვარ, ამიტომ მე ვხედავ ფერადს საერთოდ, ან, უფრო სწორად, ფერთა მთელს ერთობლიობას.

შეგრძნების სხვადასხვა ზოგადი წესები დაკავშირებულია ბუნებითის სხვადასხვა ფიზიკურსა და ქიმიურ გარკვეულობებთან, რომლებიც ნატურფილოსოფიაში წარმოჩენილ უნდა იქნენ როგორც აუცილებელნი. გარეგანის შეგრძნება რომ სულაც შეგრძნების ასეთ სხვადასხვა, ერთიმეორის მიმართ გაწურჩეველ სახეებად იშლება, ამის საფუძველი მათი შინაარსის ბუნებაში ძევს, ვინაიდან ეს შინაარსი გრძნობადია, გრძნობადი კი იმდენად სინონიმურია „თავისთავისადმი გარეგანისა", რომ შინაგანი შეგრძნებებიც კი იმის გამო, რომ ერთიმეორისადმი გარეგანნი არიან, გრძნობადი რამ ხდებიან. მაგრამ თუ რატომ გვაქვს სწორედ ეს ცნობილი ხუთი შეგრძნება — არც მეტი და არც ნაკლები, — და სწორედ ამგვარად ურთიერთგანსხვავებული, ამის გონებითი აუცილებლობის ჩვენება ფილოსოფიური განხილვის ამოცანას წარმოადგენს. ამ ამოცანას ვჭრით, როცა სხვადასხვა შეგრძნებისუნარებს (შეგრძნების სხვადასხვა მოდალობებს: ხედვას, სმენას.... მთარგმ. შენ.) ცნების მომენტთა გამოხატულებად მოვიაზრებთ. ასეთი მომენტი, როგორც ვიცით, მხოლოდ სამია. მაგრამ შეგრძნებისუნართა რაოდენობა — ხუთი — სავსებით ბუნებრივად დაიყვანება შეგრძნებათა სამ კლასზე. პირველი იქნება ფიზიკური იდეალურობის შეგრძნებათა კლასი, მეორე — რეალური განსხვავებულობის შეგრძნებებისა,

[30] Sinne [1] Leiblichkeit

შესამეში ყოველივე დედამიწიერის მთელი ყოვლადობის (ტოტალობის) შეგრძნება შევა.

როგორც ცნების მომენტთა გამოხატულობანი, ეს კლასები, თითოეული თავის შიგნით, მთლიანობას უნდა წარმოადგენდნენ. მაგრამ პირველი კლასი მოიცავს აბსტრაქტულად ზოგადის, აბსტრაქტულად იდეალურის, მაშასადამე — არა ჭეშმარიტად ტოტალურის შეგრძნებასაც. აქედან გამომდინარე, ტოტალობა აქ არ შეიძლება მოცემული იყოს როგორც კონკრეტული, არამედ მხოლოდ როგორც თავისთავში გაორებული, ორ აბსტრაქტულ მომენტად გაყოფილი. ამიტომ პირველი კლასი მოიცავს ორ შეგრძნებისუნარს — ხედვასა და სმენას. ხედვისათვის იდეალური არის როგორც მარტივად თავისთავთან მიმართებაში მყოფი, სმენისათვის — როგორც მატერიალურის უარყოფის გზით წარმოქმნადი. მეორე კლასი, როგორც სხვადასხვაობის[32] კლასი, წარმოგვიდგენს პროცესის — კონკრეტულ ხორციელში[33] გაყოფისა და გაუქმების — სფეროს. მაგრამ სხვადასხვაობის განსაზღვრებიდან უმალვე გამომდინარეობს ამ კლასში შემავალ შეგრძნებათა ორობა. ამიტომ მეორე კლასი მოიცავს ყნოსვისა და გემოს შეგრძნებებს. პირველი აბსტრაქტული პროცესის შეგრძნებაა, მეორე — კონკრეტულისა. დაბოლოს, მესამე კლასი მხოლოდ ერთ შეგრძნებას — შეხებას — შეიცავს, რადგან შეხება კონკრეტული ტოტალობის (ყოვლადობის) შეგრძნებაა.

უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ ცალკეული შეგრძნებისუნარები.

მხედველობა იმ ფიზიკური იდეალურის შეგრძნებაა, რომელსაც სინათლეს ვეძახით. მის შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი თითქოს ფიზიკურად ქცეული სივრცეა. რადგან სინათლე სივრცესავით განუყოფელია, აუმღვრევლად იდეალურია, აბსოლუტურად უგანსაზღვრებო განვრცობაა[34], ყოველგვარ თავისთავში-რეფლექტირებას მოკლებული და, ამდენად, შინაგანობასაც მოკლებული. სინათლე სხვის მანიფესტაციას ახდენს, მის არსებას ეს მანიფესტაცია შეადგენს. მაგრამ, თავისთავად აღებული, იგი არის აბსტრაქტული იგივეობა თავისთავთან, ბუნების გათიშულობის მოპირისპირე, რომელიც თვით ბუნებაშივე იჩენს თავს, მაშასადამე, იმატერიალური მატერიაა. ამიტომაც სინათლე არ წევს წინააღმდეგობას, მას არა აქვს მასა, არა აქვს რაიმე ზღუდე თავის შიგნით, იგი განივრცობა უსასრულოდ ყველა მხარეს, აბსოლუტურად მსუბუქია, უწონოა. მხედველობას საქმე აქვს მხოლოდ ამ იდეალურ სტიქიასთან და მის შემღვრევასთან ბნელის მიერ ანუ ფერთან. ფერი ხედულია, სინათლე — ხედვის საშუალება. რაც შეეხება საკუთრივ მატერიალურ საწყისს სხეულებში, ხედვისას მასთან ჯერ საქმე არ გვაქვს. ამიტომ საგნები, რომელთაც ვხედავთ, შეიძლება ჯერ ჩვენგან შორსაც იყონ. ხედვისას საგნებს, თითქოს, მხოლოდ თეორიულად ვეკიდებით, ჯერ პრაქტიკულად არა, რადგან ამ დროს საგნებს არ ვეხებით როგორც ყოფიერთ, და დამოკიდებულებას მხოლოდ მათ იდეალურ მხარესთან ვამყარებთ. რამდენადაც მხედველობას ახასიათებს ასეთი დამოუკიდებლობა საკუთრივ სხეულებრიობისაგან, ამდენად მას შეგვიძლია უკეთილშობილესი შეგრძნება ვუწოდოთ. მეორე მხრივ, მხედველობა ძალიან არასრულყოფილი შეგრძნებაა, რადგან მას სხეული ჩვენთან უშუალოდ მოაქვს არა როგორც ვრცეული მთლიანობა, არა როგორც სხეული, არამედ მხოლოდ როგორც სიბრტყე, მხოლოდ ორი — სიგანისა და სიმაღლის — განზომილებით. ყველა განზომილებით, სრული აღნაგობით მას იმის წყალობით-

[32] Differenz [33] Körperlichkeit [34] Extension

ლი ვხედავთ, რომ თვალთახედვის სხვადასხვა წერტილიდან ვუყურებთ. თავდაპირველად (როგორც ამას ბავშვებში ვაკვირდებით) მხედველობას, რაკიღა იგი სიღრმეს უშუალოდ ვერ ხედავს, შორი და ახლო საგნები ერთ სიბრტყეზე მყოფად წარმოუდგება. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც შევამჩნევთ, რომ შეხებით აღქმულ სიღრმეს სიბნელე (ჩრდილი) შეესაბამება, ვაღწევთ იმას, რომ იქ, სადაც ჩრდილი გამოჩნდება, სიღრმეს ვხედავთ. ამასთან დაკავშირებულია ისიც, რომ სხეულთა დაშორებულობას ჩვენგან უშუალოდ მხედველობით ვერ აღვიქვამთ, არამედ მხოლოდ დასკვნა შეგვიძლია მის შესახებ საგანთა უფრო დიდად ან უფრო პატარად გამოჩენისდა შესაბამისად.

მხედველობას, როგორც ისეთი იდეალურობის შეგრძნებას, რომელიც შინაგანობას მოკლებულია, უპირისპირდება სმენა, როგორც სხეულებრივის[35] წმინდა შინაგანობის შეგრძნება. რა მიმართებაშიცაა მხედველობა ფიზიკურად ქცეულ სივრცესთან, სინათლესთან, ისეთშია სმენა ფიზიკურად ქცეულ დროსთან, ბგერასთან. რადგან ბგერა სხეულებრიობის დროითად დადგენაა, მოძრაობაა, სხეულის თავისთავში რხევაა, კანკალია, მექანიკური შერყევაა, რომელშიც სხეული თავისთავს ამოძრავებს ისე, რომ, როგორც მთლიან სხეულს, სხვა სხეულებთან თავისი შეფარდებითი ადგილმდებარეობის შეცვლა არ უხდება, თავისი შინაგანი ვრცეულობა დროში გააქვს, მაშასადამე, თავის ამ განურჩეველ გათიშულობას მოხსნის და ამ მოხსნით თავის წმინდა შინაგანობას წარმოაჩენს, ამასთან კი იმ ზედაპირული ცვლილებებიდან, რომლებიც მექანიკური შერყევით განიცადა, მაინც თავისთავს უშუალოდ აღიდგენს. მაგრამ იმ გარემოს, რომლითაც ბგერა ჩვენს სმენას აღწევს, მხოლოდ ჰაერის სტიქია კი არ წარმოადგენს, არამედ, უფრო, ჩვენსა და მბგერ საგანს შორის მყოფი კონკრეტული სხეულებრიობა, მაგალითად, მიწა, რომელსაც ზოგჯერ შეგვიძლია ყური მივადოთ და კანონადა გავიგონოთ, რასაც მხოლოდ ჰაერის გზით ვერ გავიგონებთ.

მეორე კლასის შეგრძნებები დამოკიდებულებაში შედიან რეალურ[36] სხეულებრიობასთან, მაგრამ ამ უკანასკნელთან მათ ჯერ საქმე აქვთ არა იმდენად, რამდენადაც იგი თავისთვის-მყოფია, წინააღმდეგობას წევს, არამედ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი თავის დაშლა-ხრწნაშია, პროცესში შედის. ეს პროცესი აუცილებელი რამ არის. მართალია, სხეულებს ნაწილობრივ გარეგანი, შემთხვევითი მიზეზები ანადგურებს, მაგრამ ამ შემთხვევითი დაღუპვის გარდა სხეულები საკუთარი ბუნების ძალითაც იღუპებიან, თავისთავს თვითონ ღრღნიან, თუმცა გვეჩვენება, რომ ამას გარეგანი ძალა სჩადის. ჰაერი ის სტიქიაა, რომელიც ყველა სხეულთა შეუმჩნეველი განქარვების, ცხოველურ და მცენარეულ წარმონაქმნთა აორთქლების პროცესს იწვევს. თუმცა სუნიც და გემოც დაკავშირებულია დაშლად სხეულებრიობასთან ,ეს ორი შეგრძნება მაინც განსხვავდება ერთიმეორისაგან იმით, რომ სუნი სხეულს მისი აორთქლებისა ან გამოფიტვის აბსტრაქტულ, მარტივ, განუზღვრელ პროცესში ჩართულს შეიგრძნობს, გემო კი დამოკიდებულებაში მოდის სხეულის რეალურ[37] კონკრეტულ პროცესთან და ამ პროცესში გამოვლენილ ტკბილის, მწარის, მტუტის, მჟავისა და მლაშის ქიმიურ გარკვეულობებთან. გემოს შემთხვევაში საჭირო ხდება საგნის უშუალო შეხება. ყნოსვას ამგვარი შეხება აღარ სჭირდება, სმენას იგი კიდევ უფრო ნაკლებ უნდა, ხედვისას კი მას სულაც ადგილი არა აქვს.

---

[35] Körperlichen [36] reell [37] real

მესამე კლასი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მხოლოდ ერთ შეგრძნებისუნარს — საგნისგრძნობისას[38] შეიცავს. რამდენადაც იგი უპირატესად თითებშია მოთავსებული, მას შეხების შეგრძნებისუნარიც[39] ეწოდება. იგი ყველაზე კონკრეტულია შეგრძნებისუნართა შორის, რადგან მისი განსხვავებული არსება მდგომარეობს დამოკიდებულებაში — დამოკიდებულებაში არა აბსტრაქტულად ზოგად გარკვეულობასთან, ან იდეალურ-ფიზიკურ გარკვეულობასთან, სხეულებრიობის ისეთ გარკვეულობებთან, რომლებიც შეიძლება მისგან მოცილებულ იქნეს, არამედ მისს მკვიდრს რეალობასთან. ამდენად, შეხებისთვისღა არსებობს, ამ სიტყვის სრული აზრით, დამოუკიდებელი[40] სხვა, თავისთვის-მყოფი ინდივიდუალური, შემგრძნობის, როგორც აგრეთვე თავისთვის-მყოფი ინდივიდუალურის, მოპირისპირედ. ამიტომ შეხების სფეროში შემოდის ჩვენზე სიმძიმის ზემოქმედებაც, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სხეულთა იმ თავისთავში სტაბილური[41] და დაშლის პროცესში არშესული, არამედ წინააღმდეგობის გამწევი ერთიანობისა, რომელიც ჩვენთვის საძებარია. მატერიალური თავისთვის-ყოფნა, საერთოდ, მხოლოდ ამ მთლიანი საგნისგრძნობისთვის, შეხებისთვის არსებობს. მაგრამ ამ თავისთვის-ყოფნის სახეებში შედის არა მარტო სიმძიმე, არამედ შეჭიდულობის[42] რაგვარობაც — მკვრივი, რბილი, მაგარი[43], მყიფე, ხორკლიანი, გლუვი. მაგრამ ამ ზოგადი საგნისგრძნობისათვის სტაბილური, მყარი ნივთიერობის[44] გარდა არსებობს მატერიალურის, როგორც თავისთვის არსებულის[45], ნეგატიურობაც — სითბოც. იგი ცვლის სხეულთა კუთრ წონას და შეჭიდულობის რაგვარობას. ეს ცვლილება, ამგვარად, ეხება იმას, რითაც სხეული არსებითად სხეულია. ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სითბურ ზემოქმედებაშიც საგნისგრძნობას მყარი[46] სხეულებრიობა ეძლევა. დასასრულ, საგნისგრძნობას ეკუთვნის აღნაგობაც[47] თავისი სამი განზომილებით, რადგან სავსებით მის სფეროშია მექანიკური გარკვეულობა საერთოდ.

გარდა ზემოხსენებული თვისობრივი განსხვავებებისა, შეგრძნებისუნარებს გააჩნიათ შეგრძნობის რაოდენობრივი გარკვეულობაც, მისი სისუსტე-სიძლიერე. რაოდენობა აქ აუცილებლობით გვევლინება როგორც ინტენსიური სიდიდე, რადგან შეგრძნება მარტივი რამ არის. ასე, მაგალითად, რაღაც გარკვეული მასის მიერ შეხების შემგრძნობ ჩვენს ორგანოებზე მოხდენილი დაწოლა ინტენსიური რამ არის, თუმცა ეს ინტენსიური არსებობს ექსტენსიურადაც საწყაოების, გირვანქების და შ. მიხედვით. მაგრამ შეგრძნების რაოდენობრივი მხარე არ წარმოადგენს ინტერესს ფილოსოფიური განხილვისათვის იმ მხრივ, რომ ხსენებული რაოდენობრივი განსაზღვრულობა თვისობრივიც ხდება და ამით ქმნის ზომას, რომლის ზევითაც შეგრძნება მეტისმეტად ძლიერი და ამის გამო მტკივნეული ხდება, მის ქვემოთ კი შეუმჩნეველი.

სამაგიეროდ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისთვის მნიშვნელოვანია გარეგან შეგრძნებათა მიმართება შემგრძნობი სუბიექტის შინაგანთან. ეს შინაგანი არ არის სრულებით განუსაზღვრელი, განურჩეველი რამ. თვით იმ ფაქტში, რომ შეგრძნების სიდიდე ინტენსიურია და აუცილებლად რაღაც გარკვეული ზომა უნდა ჰქონდეს, მოცემულია სუბიექტზე მოსახდენი ზემოქმედების რაღაც მიმართება მის (სუბიექტის) რაღაც თავისთავად გარკვეულობასთან, ამ სუბიექტის შემ-

[38] Gefühl [39] Tastsinn [40] für sich bestehendes [41] beharrend [42] Kohäsion [43] Steife [44] Körperlicäkeit [45] für sich bestehenden [46] gediegene [47] Gestalt

გრძნობლობის რაღაცა განსაზღვრულობა, სახელდობრ, სუბიექტის რეაქციის რაგვარობა გარეგანის მიმართ. ამგვარად, სუბიექტის ამ შინაგანი განსაზღვრულობის მხრივ ადამიანის გარეგანი შეგრძნება უკვე მეტ-ნაკლებად განსხვავდება ცხოველების შეგრძნებისაგან. ამ უკანასკნელთა ერთ ნაწილს ძალუძს გარკვეულ პირობებში ისეთი გარეგანი რაიმეს შეგრძნება ჰქონდეს, რაც ადამიანური შეგრძნებისათვის ჯერ არ არსებობს. მაგალითად, ამბობენ, რომ აქლემები რამდენიმე მილის მანძილზე ყნოსვით ტყობილობენ წყაროთა და მდინარეთა სიახლოვეს.

მაგრამ ჩვენი შემგრძნობლობის ამ თავისებურ ზომაზე მეტად, რომელიც ცხოველთაგან გვასხვავებს, ჩვენს გარეგან შეგრძნებას სპეციფიკურად ანთროპოლოგიურ საგნად ხდის მისი მიმართება ჩვენს გონითს შინაგანთან. ამ მიმართებას მრავალი მხარე აქვს, მაგრამ ჩვენ ყველა ამათი განხილვა არ გვმართებს. სახელდობრ, აქ განხილვიდან გამორიცხული რჩება შეგრძნებათა განსაზღვრა როგორც სასიამოვნოსი ან უსიამოვნოსი—ეს რეფლექსიასთან მეტ-ნაკლებად გადახლართული შედარება ერთი მხრივ გარეგანი შეგრძნებისა და მეორე მხრივ ჩვენი თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული ბუნებისა, რომლის დაკმაყოფილება-დაუკმაყოფილებლობაც გარეგანი ზემოქმედების მიერ მას (ამ ზემოქმედებას) პირველ შემთხვევაში სასიამოვნოდ, მეორეში კი უსიამოვნოდ ხდის.

ასევე ვერ შემოვა ჯერ ჩვენი განხილვის წრეში სწრაფვათა[48] გამოღვიძებაც გარეგან ზემოქმედებათა მიერ. ეს გამოღვიძება პრაქტიკული გონის სფეროს ეკუთვნის, რომლისგანაც ჯერ კიდევ შორს ვართ. ამჯერად უნდა განვიხილოთ მხოლოდ გარეგან შეგრძნებათა შეუცნობელი დაკავშირება გონითს შიდაწიაღთან. ამ დაკავშირების ძალით ჩვენში ჩნდება ის, რასაც გუნებას[49] ვეძახით — გონის მოვლენა, რომელსაც, მართალია, ანალოგონი მოეპოვება ცხოველებში (ისევე, როგორც სიამოვნება-უსიამოვნების შეგრძნებას და სწრაფვათა გამოღვიძებას გარეგანი ზემოქმედების მიერ), მაგრამ მაინც (ისევე, როგორც წეღან ნახსენებ სხვა გონითს მოვლენებს) ამასთანავე საკუთრივ ადამიანური ხასიათი აქვს და რომელიც შემდეგ იმის წყალობით ხდება ანთროპოლოგიური რამ, ამ სიტყვის ზემოთ დახასიათებული ვიწრო აზრით, რომ სუბიექტს ჯერ არა აქვს მისი სავსებით ცნობიერი ცოდნა. ჯერ კიდევ მაშინ, როცა ინდივიდუალობამდე ვერმოსულ ბუნებრივ სულს ვიხილავდით, მოგვიხდა ლაპარაკი გუნებებზე, რომლებიც რაღაც გარეგანს შეესატყვისებიან. მაგრამ იქ გარეგანს წარმოადგენენ ჯერ კიდევ სავსებით ზოგადი გარემოებები, რომლებზედაც მათი განუსაზღვრელი ზოგადობის გამო ვერც ვიტყვით ამ სიტყვის საკუთრივი აზრით, რომ ისინი შეიგრძნობიან. თუ ახლა იმ პოზიციიდან ამოვალთ, რომლამდისაც ჯერჯერობით მოყვანილი გვაქვს სულის განვითარება, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ გარეგანი შეგრძნება თვითაა ის, რაც გუნებას აღძრავს. მაგრამ ამ შედეგს გარეგანი შეგრძნება მხოლოდ იმდენად იწვევს, რამდენადაც მას რაღაც შინაგანი მნიშვნელობა უკავშირდება უშუალოდ ანუ ისე, რომ ინტელექტუალობას ამაში მონაწილეობის მიღება არ უხდება. ამ მნიშვნელობის წყალობით გარეგანი შეგრძნება სიმბოლურ რამედ იქცევა. მაგრამ ამასთან უნდა შევნიშნოთ, რომ აქ ჯერ საქმე არა გვაქვს სიმბოლოსთან ამ სიტყვის საკუთრივი

---

[48] Triebe [49] Stimmung

მხიშვნელობით, რადგან, მკაცრად თუ მივუდგებით, სიმბოლოში თანაიგულისხმება რაღაცა ჩვენგან განსხვავებული გარეგანი საგანი, რომელშიც ჩვენი ამა თუ იმ შინაგანი გარკვეულობის ცნობიერებას ვაღწევთ ან რომელსაც როგორმე ვაკავშირებთ ამგვარ ცნობიერებასთან. მაგრამ გარეგანი შეგრძნებით აღძრული გუნების შემთხვევაში ჩვენ არ შევდივართ მიმართებაში რაღაცა ჩვენგან განსხვავებულ გარეგან საგანთან, ჩვენ ჯერ არ ვართ ცნობიერება. თქმულიდახ გამომდინარე, აქ სიმბოლური, როგორც უკვე ითქვა, ჯერ თავისი საკუთარი სახით არ გვევლინება.

გონითი სიმპათიები, რომლებიც ზემოქმედების სიმბოლური ბუნების წყალობით აღგვეძვრის, კარგადაა ცნობილი. ასეთ ზემოქმედებებს ვღებულობთ ფერებისაგან, ბგერებისაგან, სუნებისაგან, გემოებისაგან და აგრეთვე იმისაგან, რაც შეხების შეგრძნებისათვის არსებობს. რაც ფერებს შეეხება, არსებობს სერიოზული, მხიარული, ცეცხლოვანი, ცივი, მწუხარე და ნაზი ფერები, ამიტომ გარკვეულ ფერებს ვირჩევთ ხოლმე ჩვენი გუნების ნიშნად. ასე, მაგალითად, მწუხარების, შინაგანი ჩამობინდების, გონის ბნელით შემობურვის გამოხატულებად ვირჩევთ ღამის, სინათლისგან გაუნათებელი წყვდიადის ფერს — უფრო, შავს. სადღესასწაულობასა და ღირსებასაც შავი გამოხატავს, რადგან მასში შემთხვევითობის, მრავალგვარობისა და ცვალებადობის თამაშს ადგილი არ ურჩება. წმინდა, შუქით სავსე, ხალისიანი თეთრი, პირიქით, უბიწოებას, სიმარტივესა და სიხალისეს შეესაბამება. საკუთრივ ფერებს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უფრო კონკრეტული მნიშვნელობა აქვთ, ვიდრე თეთრსა და შავს. ასე, ძოწისფერი იმთავითვე სამეფო ფერადაა მიჩნეული, რადგან ეს ყველაზე უფრო მეტად მიმზიდველი ფერია — ნათლისა და ბნელის ურთიერთშეღწევა მათი ერთიანობისა და დაპირისპირებულობის მთელის ძალით. ლურჯი, როგორც პასიური, ბნელისაკენ მიდრეკილი მარტივი ერთიანობა ნათლისა და ბნელისა, პირიქით, სულიერი სითბოს[50], მდედრობის, სიყვარულისა და ერთგულების სიმბოლოა, რის გამოც მხატვრები ზეციურ დედოფალს თითქმის მუდამ ლურჯი სამოსით ხატავენ. ყვითელი მხოლოდ ჩვეულებრივი მხიარულების სიმბოლო კი არაა, არამედ ღვარძლიანი[51] შურისაც. მართალია, ტანსაცმლის ფერის არჩევაში შეიძლება მრავალი პირობითობაც სუფევდეს, მაგრამ ამ არჩევანში მაინც ცხადდება — როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, — გონიერი საზრისი. ფერის სიკაშკაშესა და სიმქრქალესაც აქვს რაღაცა სიმბოლური. პირველი შეესაბამება ადამიანის მხიარულ გუნებას, რომელიც ბრწყინვალე მდგომარეობისთვისაა დამახასიათებელი, მეორე, პირიქით, ხასიათის სიმშვიდესა და სიმარტივეს, რომელიც ბრწყინვალება-ფუფუნებას არ დაეძებს. თვით თეთრის შიგნითაც კი ადგილი აქვს სიკაშკაშე-სიმქრქალის განსხვავებას იმისდა მიხედვით, თუ რისაა ეს ფერი — ტილოსი, ბამბისა თუ აბრეშუმისა. მრავალ ხალხში გვხვდება ამ განსხვავების სიმბოლური მნიშვნელობის გრძნობა.

ფერების გარდა ჩვენში შესაბამის გუნებას, განსაკუთრებით, ბგერები იწვევენ. ეს პირველ ყოვლისა ეხება ადამიანის ხმას, რადგან ხმა ადამიანის მიერ თავისი შიდაწიაღის გამოხატვის ძირითადი გზაა; რაც ადამიანი არის, იმას იგი თავის ხმაში დებს. ამიტომ გვგონია ხოლმე, რომ ხმის კეთილხმოვნებაში ადამიანის სულის მშვენიერებას, სიუხეშეში კი — სულის სიუხეშეს შეუმცდა-

---

[50] Sanftmut [51] gelbsüchtigen

რად ვცნობთ. ამგვარად, ბგერა პირველ შემთხვევაში სიმპათიას, მეორეში კი ანტიპათიას აღძრავს. განსაკუთრებით აქცევენ ყურადღებას ადამიანის ხმის სიმბოლურ მნიშვნელობას ბრმები; იმასაც კი გვეუბნებიან ზოგნი სრული დარწმუნებით, რომ ბრმებს ადამიანის ხმის კეთილბგერადობით მისი სხეულებრივი მშვენიერების ამოცნობა ძალუძთ და რომ თვითონ მათ მიაჩნიათ, ადამიანის ჩუმი და ცხვირისმიერი მეტყველებით მისი ნაყვავილარობის შეტყობა შეგვიძლიათ.

ეს რაც შეეხება გარეგანი შეგრძნებების მიმართებას ჩვენს გონითს შინაგანთან. ამ მიმართების განხილვისას უკვე დავინახეთ, რომ შემგრძნობის შიდაწიაღი არაა პირწმინდად ცარიელი და განუსაზღვრელი, არამედ, პირიქით, თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული რამ არის. ეს ცხოველურ სულსაც ეხება, მაგრამ შეუდარებლად უფრო მეტად ადამიანის შიდაწიაღს. აქედან გამომდინარეობს, რომ მასში (ამ შიდაწიაღში) ყოფილა რაღაცა ისეთი შინაარსი, რომელიც გარეგანი კი არაა, არამედ შინაგანია. მაგრამ იმისათვის, რომ ეს შინაარსი შეგრძნობილ იქნეს, აუცილებელია, ერთი მხრივ, გარეგანი საბაბი, მეორე მხრივ, შინაგანი შინაარსის გასხეულისება[52], მაშასადამე, ამ შინაარსის სახისცვლა და მისი იმის მოპირისპირე მიმართებაში მოთავსება, რომელშიც გარეგანი შეგრძნებების მიერ მოცემულ შინაარსს მისი (ამ შინაარსის) სიმბოლური ბუნება ათავსებს. როგორც გარეგანი შეგრძნებები სიმბოლოვდებიან ანუ გონითს შიდაწიაღთან მიმართებაში დგებიან, ისევე, აუცილებლობის ძალით, გარევდებიან[53], სხეულებრივდებიან შინაგანი შეგრძნებები, რადგან ისინი ბუნებრივ სულს ეკუთვნიან, მაშასადამე, ყოფიერნი არიან და, ამგვარად, არ შეიძლება არ შეიძინონ ის უშუალო აქარსობა, რომელშიც სული თავისთვისმყოფი ხდება. როდესაც ვლაპარაკობთ შემგრძნობი სუბიექტის შინაგან განსაზღვრულობაზე ამ უკანასკნელის გასხეულებრივებასთან მიმართების გარეშე, მაშინ სუბიექტს განვიხილავთ იმგვარად, როგორც იგი არის მხოლოდ ჩვენთვის, მაგრამ ჯერ არ არის თავისთვის, არ არის ჯერ ამ თავის განსაზღვრულობაში თავისთავთან მობრუნებული, არ შეიგრძნობს თავისთავს ამ განსაზღვრულობით. შინაგან განსაზღვრულობათა გასხეულებრივებითღა აღწევს სუბიექტი იმას, რომ ეს განსაზღვრულობები შეიგრძნოს, რადგან იმისთვის, რომ ეს განსაზღვრულობები შეგრძნობილ იქნენ, აუცილებელია, ისინი დადგენილ იქნენ როგორც სუბიექტისაგან განსაზღვრულნი და ამავე დროს როგორც მასთან ერთიანნი. მაგრამ ერთიცა და მეორეც ხდება მხოლოდ შემგრძნობის შინაგან განსაზღვრულობათა გაგარევების, გასხეულებრივების გზით. ამ მრავალგვარი შინაგანი განსაზღვრულობების გასხეულებრივება წანამძღვარად გულისხმობს სხეულებრიობის წრეს, რომელშიც ეს უნდა მოხდეს. ამ წრეს, ამ შემოფარგლულ სფეროს ჩემი სხეული წარმოადგენს. ამგვარად, ეს სხეული განსაზღვრავს თავისთავს როგორც შეგრძნობის სფეროს სულის როგორც შინაგანი, ისე გარეგანი განსაზღვრულობისათვის. ჩემი ამ სხეულის ცოცხლობა იმაში მდგომარეობს, რომ მის მატერიალურ მხარეს თავისთვის-ყოფნა, ჩემთვის წინააღმდეგობის გაწევა არ ძალუძს, არამედ მე მექვემდებარება, ჩემი სულის მიერ გამსჭვალულია თავის ყველა ნაწილში და ამ სულისთვის იდეალურ რასმე წარმოადგენს. ჩემი სხეულის ამ ბუნების გამო ჩემი შეგრძნებების გასხეულებ-

[52] Verleiblichung [53] entäußern sich

რივება შესაძლებელი და აუცილებელი ხდება — ჩემი სულისძვრანი უშუალოდ ჩემი სხეულებრიობის მოძრაობებად იქცევიან.

შინაგანი შეგრძნებები ორგვარია:

ერთნი შეეხებიან ჩემს უშუალო ერთეულარსებას[54], რომელიც რაღაც კერძო მიმართებაში ან მდგომარეობაში იმყოფება; ამათ რიცხვს ეკუთვნის, მაგალითად, რისხვა, შურისძიება, შური, სირცხვილი, სინანული.

მეორენი მიმართებაში არიან თავისთავად და თავისთვის ზოგადთან—სამართლთან, ზნეობასთან, რელიგიასთან, მშვენიერსა და ჭეშმარიტთან.

როგორც უკვე ითქვა ზემოთ, შინაგან შეგრძნებათა ამ ორსავე სახეს ისა აქვს საერთო, რომ ისინი ისეთ განსაზღვრულობებს წარმოადგენენ, რომლებსაც ჩემი უშუალოდ ერთეული გონი, ჩემი ბუნებითი გონი თავისთავში პოულობს. ერთი მხრივ, შეიძლება შეგრძნებათა ეს ორი სახე ერთიმეორეს უახლოვდებოდეს: ან შეგრძნობილი სამართლებრივი, ზნეობრივი და რელიგიური შინაარსი უფროდაუფრო ღებულობს განერთეულების ფორმას, ან, პირიქით, შეგრძნებები, რომლებიც უპირველესად მხოლოდ ერთეულ სუბიექტს შეეხებიან, ზოგადი შინაარსის უფროდაუფრო დიდ დოზას ღებულობენ დანამატად. მეორე მხრივ, შინაგან შეგრძნებათა ამ ორი სახის განსხვავება მით უფრო მძლავრად იჩენს თავს, რაც უფრო მეტად თავისუფლდებიან უფლებრივი, ზნეობრივი და რელიგიური გრძნობები სუბიექტის შემთხვევითი კერძოობის მინარევისაგან და მით თავისთავად და თავისთვის ზოგადის წმინდა ფორმებამდე მაღლდებიან. მაგრამ იმდენადვე, რამდენადაც შინაგან შეგრძნებებში ერთეული გზას უთმობს ზოგადს, ისინი გონითდებიან და ამით მათს გარეგამოხატულებას მოვლენისთვის დამახასიათებელი სხეულებრიობა აკლდება.

შინაგანი შეგრძნების შინაარსი რომ აქ, ანთროპოლოგიაში, ჩვენი უფრო დაწვრილებითი ანალიზის საგანი ვერ გახდება, ამაზე უკვე გვქონდა საუბარი. თუ ზემოთ ჩვენს მსჯელობაში შემოვიტანეთ გარეგან შეგრძნებათა შინაარსი, რომელიც ჩვენს მიერ აწ უკვე ზურგს უკან მოტოვებული ბუნების ფილოსოფიიდან ვისესხეთ, როგორც ისეთი რამ, რისი გონებითი აუცილებლობაც იქ უკვე დასაბუთებულ იქნა, აქ, რამდენადაც ეს საჭირო გახდება, მოვახდენთ შინაგან შეგრძნებათა შინაარსის ანტიციპაციას, თუმცა ამ შინაარსს თავისი საკუთრივი ადგილი სუბიექტური გონის შესახები მეცნიერების მესამე ნაწილშიღა ექნება. ამჯერად ჩვენი განხილვის საგანი იქნება მხოლოდ შინაგან შეგრძნებათა გასხეულებრივება, უფრო ზუსტად კი — ჩემ შეგრძნებათა უნებლიე და არა ჩემს ნებაზე დამოკიდებული გასხეულებრივება ჟესტის მეშვეობით. გასხეულებრივების ეს უკანასკნელი სახე აქ არ უნდა განიხილებოდეს, რადგან იგი წანამძღვრად გულისხმობს, რომ გონი უკვე გაბატონებულია თავის სხეულზე და იგი შეგნებულად გაუხდია თავისი შინაგანი შეგრძნებების გამოხატულებად — გულისხმობს ისეთ რასმე, რასაც ჯერჯერობით ადგილი არ ჰქონია. აქ, როგორც უკვე ითქვა, განსახილველი გვაქვს შინაგანი შეგრძნების მხოლოდ უშუალო გადასვლა აქარსობის სხეულებრივ წესზე. ასეთი გასხეულებრივება, მართალია, შეიძლება სხვათათვისაც ხილული გახდეს და მით შინაგანი შეგრძნების ნიშნად ჩამოყალიბდეს, მაგრამ არაა აუცილებელი, — ყოველ შემთხვევაში, შემგრძნობის ნების გარეშე მაინც, — რომ იგი ასეთი გახდეს.

---

[54] Einzelheit

როგორც გონი თავისი შინაგანის ამ გამოხატვისათვის მოძრაობათა საშუალებით, რომლებსაც მხედველობაში ჰყავს სხვები (მაყურებლები), თავისი გარეთკენ მიმართული ცხოველური სიცოცხლის (ბიშას* გამოთქმა რომ ვიხმაროთ) ასოებს იყენებს — სახესა და ხელ-ფეხს, — ისე შიგნითკენ მიქცეული სიცოცხლის ასოები, ე. წ. კეთილშობილი ჯიგარი, პირიქით, ისეთ ორგანოებად უნდა ჩაითვალოს, რომლებშიც შემგრძნობი სუბიექტის შინაგანი შეგრძნებები უშუალოსა და უნებლიე განსხეულებრივებას აღწევენ თვითონ ამ სუბიექტისათვის, მაგრამ არა აუცილებლად სხვებისთვისაც.

ამ განსხეულებრივების უმთავრეს მოვლენებს ყველანი ვიცნობთ, სხვაგნით თუ არა, ენიდან მაინც, რომელიც არც თუ ცოტა რასმე გვატყობინებს ამის შესახებ ისეთს, რასაც ათასწლოვან ცდომილებად ვერ გამოვაცხადებთ. ზოგადად შეგვიძლია შევნიშნოთ, რომ შინაგანი შეგრძნებები სულისთვისაც და მთელი სხეულისთვისაც შეიძლება ზოგი სასარგებლო იყოს, ზოგი კი მავნე და დამღუპველიც კი. გუნების სიმხიარულე ხელს უწყობს ჯანმრთელობას, დარდი ძირს უთხრის მას; შინაგან დათრგუნვა-დაჯაბნილობას, რომელსაც სულში დარდი და ტანჯვა იწვევს და რომელიც თავის ხორცშესხმას სხეულის სათანადო მდგომარეობის სახით აღწევს, ძალუძს სიკვდილი ან ჭკუაზე შეშლა გამოიწვიოს, თუკი უცებ მოგვერია და გარკვეულ ზომას გადააჭარბა. ასევე სახიფათოა მეტისმეტად დიდი უეცარი სიხარული. ეს უკანასკნელი, გადამეტებულ ტანჯვასავით, წარმოადგენს ისეთ მკვეთრ წინააღმდეგობას შემგრძნობი სუბიექტის აქამდელსა და ამჟამინდელ მდგომარეობას შორის, მისი შიდაწიაღის ისეთ გაორებას იწვევს, რომ მის სხეულებრივ ხორცშესხმას ძალუძს, ორგანიზმი ააფეთქოს, სიკვდილი ან სიგიჟე გამოიწვიოს. მაგრამ მტკიცე ხასიათის ადამიანი მაინც სხვებზე ნაკლებ ექვემდებარება ასეთ ზეგავლენებს, ვინაიდან მისი გონი ბევრად უფრო განთავისუფლებულია სხეულებრიობისაგან და ბევრად უფრო მყარი პოზიცია აქვს შემუშავებული, ვიდრე წარმოდგენებითა და აზრებით ღარიბ ბუნებითს ადამიანს, რომელსაც იმის ძალა არა აქვს, რომ უეცრად მოვარდნილი მძლავრი ტკივილის ნეგატიურობას გაუძლოს.

მაგრამ მაშინაც კი, როცა ამ გასხეულებრივების ამაგზნებელი ან დამთრგუნველი მოქმედება გამანადგურებელ ზომას ვერ აღწევს, იგი მაინც მთელ ორგანიზმს ეუფლება მეტ-ნაკლებად, რადგან ამ უკანასკნელში ყველა ორგანოები და ყველა სისტემები ცოცხალ ერთიანობაში არიან ერთიმეორესთან. მაგრამ ამავე დროს შეუძლებელია იმის უარყოფაც, რომ შინაგან შეგრძნებებს, მათი შინაარსის სხვადასხვაობისდა შესაბამისად, ცალ-ცალკე ორგანოებიც აქვთ, რომელშიც ისინი პირველ ყოვლისა და უპირველესად განსხეულებრივდებიან. განსაზღვრული შეგრძნების ამ კავშირს სხეულებრივი გამოვლენის კერძო, მისთვის დამახასიათებელ წესთან ვერ უარვყოფთ იმის გამო, რომ ცალკეული, წესის საწინააღმდეგოდ მიმართული შემთხვევები გვაქვს. ამგვარი გამონაკლისები, რომლებიც ბუნების უძლურებას უნდა მივაწეროთ ხოლმე, არ გვაძლევს უფლებას, წმინდა შემთხვევითობად გამოვაცხადოთ ხსენებული კავშირი და ჩავთვალოთ, რომ ისევე შესაძლებელია, ვთქვათ, რისხვას მუცელში ან თავში განვიცდიდეთ, როგორც გულში. თვით ენას აქვს იმდენი განსჯის უნარი, რომ „გული“ სიმამაცის აღმნიშვნელად იხმაროს, „თავი“ კი ჭკუის აღმნიშვნელად

---

* იხ. ქვემოთ შენიშვნები, გვ. 186, 192, 207, 233, 298.

და არა, ვთქვათ, „გული“ ჭკუის აღმნიშვნელად. მაგრამ მეცნიერებას ჰმართებს, გვიჩვენოს აუცილებელი მიმართება, რომელიც სუფევს რაღაც გარკვეულ შინაგან შეგრძნებასა და იმ ორგანოს ფიზიოლოგიურ მნიშვნელობას შორის, რომელშიც ეს შეგრძნება სხეულებრივდება. აქ მოკლედ შევეხოთ ყველაზე საყოველთაო მოვლენებს, რომლებიც ამ პუნქტს ეხება.

გამოცდილების ყველაზე უდავოდ ცნობილ მოვლენათაგანი გახლავთ ის, რომ დარდი — სულის ეს უილაჯო ჩამარხვა თავისთავში, — უპირატესად განსხეულებრივდება ხოლმე როგორც მუცლის ქვედა ნაწილის სნეულება; ამგვარად, იგი სხეულებრივდება რეპროდუქციის სისტემაში, მაშასადამე, იმ სისტემაში, რომელიც წარმოგვიდგენს ცხოველური სუბიექტის შემოქცევას თავისთავში. სიმამაცესა[55] და რისხვას — ამ ნეგატურ გარემიმართულობას უცხო ძალისაკენ ან ჩვენი აღმაშფოთებელი შეურაცხყოფისაკენ, — პირიქით, თავისი უშუალო ადგილსამყოფელი მკერდში, გულში, გაღიზიანებადობის ცენტრში, ნეგატური გარესწრაფვის[56] ფოკუსში აქვთ. რისხვისას გული გვიცემს, სისხლი ხურდება და სახეში გვასხამს, კუნთები გვეძაბება. ამასთან — განსაკუთრებით კი ჯავრისას, როცა რისხვა შინაგანი უფროა, ვიდრე მძლავრი აფეთქებით გამოხატული, — შესაძლებელია ნაღველი აგვეშალოს, რომელიც სარეპროდუქციო სისტემის კუთვნილებას წარმოადგენს, ამასთან, აგვეშალოს იმდენად, რომ სიყვითლე გამოიწვიოს. ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ნაღველი, თითქოს, ის ცეცხლოვანი სხეულია, რომლის დაღვრითაც სარეპროდუქციო სისტემა, ასე ვთქვათ, გამოსავალს აძლევს თავის წყრომას, თავის გაღიზიანებას საკვების მიმართ, ამ უკანასკნელს პანკრეასის მიერ გამოყოფილი ცხოველური სითხით გახსნის და ითვისებს.

სირცხვილი, რომელსაც რისხვასთან ახლო მონათესაობა აქვს, სისხლის სისტემაში სხეულებრივდება. სირცხვილი არის ადამიანის ახალდაწყებული, ზომიერი წყრომა თავისთავის წინააღმდეგ, რადგან იგი შეიცავს რეაქციას იმ წინააღმდეგობაზე, რომელიც არსებობს ერთი მხრივ იმას, რადაც ვჩანვარ, და მეორე მხრივ იმას, რაც უნდა და მინდა ვიყო, შორის. ამგვარად, სირცხვილი არის ჩემი შიდაწიაღის თავდაცვა ჩემივე შეუფერებელი თვითგამოვლენის[57] წინააღმდეგ. ეს გონითი გარემიმართულობა განსხეულებრივდება იმით, რომ სისხლი სახისკენ მოედინება, ადამიანი წითლდება და ამით იცვლის შესახედაობას. სირცხვილისაგან განსხვავებით, შიში, — სულის ეს თავისთავში შემოქცევა-მოკუმშვა[58] რაღაცა ნეგატიურის წინაშე, რომელიც მას გადაულახავად ეჩვენება, — გამოიხატება ლოყებიდან სისხლის უკუქცევით, გაფითრებითა და აკანკალებით. თუ, წინააღმდეგ ამისა, ბუნება მაინც იმ უკუღმართობას სჩადის, რომ ზოგჯერ ისეთ ადიამანებს წარმოშობს, რომლებიც სირცხვილისაგან ფითრდებიან და შიშისაგან ფერზე მოდიან, მეცნიერებას არა აქვს უფლება, ბუნების ასეთი არათანმიმდევრობის გამო ამ არაწესშესაბამისობათა საწინააღმდეგო ვითარება კანონად არ აღიაროს.

დაბოლოს, აზროვნებასაც, რამდენადაც იგი დროითი რამ არის და უშუალო ინდივიდუალობის კუთვნილებაა, აქვს სხეულებრივი გამოვლენა. იგი შეიგრძნობა. განსაკუთრებით შევიგრძნობთ მას თავში, ტვინში, საერთოდ —

[55] Mut [56] Hinaustreibens [57] Erscheinung [58] Inichzusammenfahren

შეგრძნობითი ორგანოების[59], შემგრძნობი სუბიექტის მარტივი თავისთავში-მყოფობის სისტემაში.

გონითის ყველა ზემოთ განხილულ განსხეულებრივებაში სულისძვრათა მხოლოდ იმ გაგარეგვებას აქვს ადგილი, რომელიც აუცილებელია მათი შეგრძნობისათვის ან ძალუძს, შიდაწიაღის გამოჩენას ხელი შეუწყოს. მაგრამ ეს გაგარეგვება თავის განსრულებას იმით აღწევს, რომ შინაგან შეგრძნებათა გარეგატანად[60], მოშორებად იქცევა. შიდაწიაღის ასეთი გარეგამტანი გასხეულებრივება თავს იჩენს სიცილში, უფრო მეტად კი — ტირილში, ოხვრასა და ქვითინში, საერთოდ — ხმაში ჯერ კიდევ მანამდე, სანამ იგი დანაწევრდებოდეს, ენად იქცეოდეს.

არც თუ მცირე სიძნელეს წარმოადგენს ფიზიოლოგიური მოვლენებისა და მათ შესატყვის სულისძვრათა შორის კავშირის შემეცნება.

რაც შეეხება ამ მოვლენათა გონითს მხარეს, სიცილის შესახებ ვიცით, რომ მას წარმოშობს უშუალოდ წარმოქმნილი წინააღმდეგობა. წარმოიშობა რაღაცა, რაც წამსვე თავის საპირისპიროში გადადის, მაშასადამე, რაღაცა, რაც უშუალოდ სპობს თავისთავს — ოღონდ იმ პირობით, რომ ჩვენ თვითონ არ ვიყოთ ჩართული ამ არაფრად ღირებულ[61] შინაარსში, მას არ განვიხილავდეთ, როგორც ჩვენს საკუთარს; რადგან, ამ შინაარსის მოსპობით რომ ჩვენს თავს დაზარალებულად ვგრძნობდეთ, ვიტირებდით. როცა, მაგალითად, ამაყად მავალი კაცი გაიშხლართება, ამან შეიძლება სიცილი გამოიწვიოს, რადგან ეს კაცი თავისთავზე გამოცდის იმ მარტივ დიალექტიკას, რომ სწორედ თავის განზრახულის საპირისპირო რამ ემართება. თქმულიდან გამომდინარე, ჭეშმარიტ კომედიებში სიცილის აღმძვრელი, არსებითად, ისაა, რომ თავისთავად არად ღირებული მიზანი უშუალოდ გადადის თავის საპირისპიროში, იმ დროს როცა ტრაგედიაში სუბსტანციური მიზნები ანადგურებენ ერთიმეორეს თავიანთ ურთიერთდაპირისპირებულობაში. იმ პირველი დიალექტიკისას, რომლის მსხვერპლიცაა კომიკური საგანი, მაყურებლის ან მსმენელის სუბიექტურობა აღწევს ხელშეუშლელსა და აუმღვრეველ ტკბობას თავისთავით, რადგან იგი (ეს დიალექტიკა) აბსოლუტური იდეალობაა, უსასრულო ძალაუფლებაა ყოველსავე შემოზღუდულ შინაარსზე, მაშასადამე, ის წმინდა დიალექტიკაა სწორედ, რომელიც კომიკურ საგანს სპობს. ამაშია იმ მხიარულების საფუძველი, რომელსაც კომიკური გვგვრის. მაგრამ ამ საფუძველთან თანხმობაშია ის ფიზიოლოგიური მოვლენა მხიარულად ყოფნისა, რომელიც აქ ამჯერად კერძოდ გვაინტერესებს, რადგან სიცილში სხეულებრივდება თავისთავით აუმღვრეველ ტკბობას მიღწეული სუბიექტურობა — ეს წმინდა თვითობა, ეს გონითი სინათლე, ნათელსავით გადაფენილი პირისახეზე; ამასთან, ის გონითი აქტი, რომლითაც სულმა სასაცილო განდევნა თავისთავისაგან, სხეულებრივ გამოხატულებას პოულობს შესუნთქული ჰაერის მძლავრწყვეტებიანი გამოდევნის სახით. ისიც უნდა ითქვას, რომ სიცილი, მართალია, ბუნებრივ სულს ეკუთვნის და, მაშასადამე, ანთროპოლოგიის განსახილველი რამ არის, მაგრამ — შინაგანად ცარიელი უხეში კაცის მდაბიური როხროხა სიცილით დაწყებული და კეთილშობილი სულის ლბილი ჩაცინებით ან ცრემლნარევი ღიმილით დამთავრებული — სიცილს მრავალი სხვადასხვა საფეხური აქვს, რომელთა შესაბამისადაც იგი სულ

[59] Sensibilität [60] Entäußerung [61] nichtig

უფრო და უფრო თავისუფლდება თავისი ბუნებითობისაგან, სანამ ღიმილის სახით ჟესტად, მაშასადამე, თავისუფალი ნებისაგან მომდინარე რამედ არ იქცევა. თქმულიდან გამომდინარე, სიცილის სხვადასხვა სახეები ინდივიდის განათლების ხარისხს ფრიად დამახასიათებელი წესით გამოხატავენ. თავდაუჭერელი, ხმამაღალი სიცილი არასდროს შეგვხვდება ან ძალიან იშვიათად შეგვხვდება იმ ადამიანთან, რომელსაც რეფლექსია სჩვევია. მაგალითად, მოგვითხრობენ, რომ პერიკლეს მას შემდეგ, რაც თავი საზოგადოებრივ მოღვაწეობას მიუძღვნა, სრულებით აღარ გაუცინია. ხშირხშირად სიცილს სამართლიანად თვლიან ბანალობისა და ზერელე ჭკუის ნიშნად, რომელიც შეუღწევადია ყველა დიდი, ჭეშმარიტად სუბსტანციური ინტერესის მიმართ, ამგვარ ინტერესებს თავისთვის გარეგან და უცხო რაღმე თვლის.

როგორც ცნობილია, სიცილს ტირილი უპირისპირდება. ისე როგორც პირველში თავის განსხეულებრივებას აღწევს სასაცილო საგნის ხარჯზე შეგრძნობილი თანხმობა სუბიექტისა თავისთავთან, ტირილის საშუალებით თავისთავს ავლენს შემგრძნობის შინაგანი გახლეჩილობა — გულისტკივილი; ცრემლი გულისტკივილის კრიტიკული გამონადენია — მაშასადამე, მისი არა მარტო გამოხატულებაა[62], არამედ განდევნაც[63]. ამიტომ მნიშვნელოვანი სულიერი ტანჯვისას ცრემლი იმდენადვე კეთილისმყოფელია ჯანმრთელობისათვის, რამდენადაც ცრემლებად არდაღვრილი გულისტკივილი შესაძლოა ჯანმრთელობისა და სიცოცხლისათვის დამღუპველი შეიქმნეს. ცრემლში გულისტკივილი, ჩვენს შიდასამყაროში შემოჭრილი გამხლეჩავი დაპირისპირებულობის გრძნობა წყლად იქცევა, ნეიტრალური, ინდიფერენტული რამ ხდება და თვით ეს ნეიტრალური მატერიალური, რომლადაც გულისტკივილი იქცევა, სულის მიერ გამოიდევნება თავისი სხეულიდან. ამ გამოყოფაში, ისევე როგორც ამ გასხეულებრივებაში, ძევს ტირილის განმკურნებელი ზემოქმედების ფესვი. მაგრამ ის ორგანო, საიდანაც ცრემლებად ქცეული გულისტკივილი გამოდის, რომ სწორედ თვალებია, ამის საფუძველი ისაა, რომ თვალს ორმაგი დანიშნულება აქვს — ერთი მხრივ, იგი მხედველობის ორგანოა, მაშასადამე, გარეგანი საგნების შეგრძნებისა, მეორე მხრივ კი იგი ის ადგილია, სადაც სული ყველაზე უფრო მარტივად ცხადდება, ვინაიდან თვალის გამომეტყველება სულის სწრაფწარმავალ, თითქოს ერთის. შებერვით დახატულ სურათს წარმოადგენს და სწორედ ამიტომაა, რომ ადამიანები ერთმანეთის შესაცნობად ერთმანეთს პირველ ყოვლისა თვალებში ჩავხედავთ ხოლმე. მაგრამ ვინაიდან გულისტკივილის სახით შეგრძნობილი ნეგატური ადამიანს მის მოქმედებაში ბოჭავს, იგი ვნებულის[64] დონეზე ჩამოჰყავს, მას იდეალურობას, სულის ნათელს უმღვრევს, მეტნაკლებად არღვევს მის მყარ ერთიანობას თავისთავთან, სულის ეს მდგომარეობა სხეულებრივდება თვალის ამღვრევისა და, კიდევ უფრო, — მისი მოწყლიანების გზით, რასაც ძალუძს ისე შემაფერხებლად იმოქმედოს თვალის იდეალურ მოქმედებაზე — ხედვაზე, — რომ თვალს აღარ შეეძლოს იმაზე მიპყრობა, რაც წინ უდგას.

შინაგან შეგრძნებათა კიდევ უფრო სრულყოფილ გასხეულებრივებას და, ამასთანავე, მოშორებასაც, ვიდრე ისაა, რაც სიცილისა და ტირილის მეშვეობით ხდება, ხმა ახორციელებს. რადგან ეს უკანასკნელი მხოლოდ უკვე ხელთ-

---

[62] Außerung [63] Entäußerung [64] Leidenden

ქონილ გარეგანს კი არ აყალიბებს რაღაც გარკვეულად, როგორც ამას სიცილი აკეთებს, ან რეალური მატერიალური კი არ გამოაქვს სხეულს გარეთ, როგორც ამას ტირილი სჩადის, არამედ წარმოშობს რაღაცა იდეალურ, ასე ვთქვათ, არანივთიერ სხეულებრიობას, მაშასადამე, ისეთ მატერიალურს, რომელშიც სუბიექტის შიდაწიაღი სავსებით ინარჩუნებს თავისს შინაგანობის ხასიათს და სულის თავისთვის-მყოფი იდეალურობა თავის სავსებით შესატყვის გარეგან რეალობას იძენს — ისეთ რეალობას, რომელიც უშუალოდ თავის წარმოქმნისთანავე მოიხსნება, ვინაიდან ბგერის განვრცობა მისი გაქრობაცაა. ამიტომ ხმაში შეგრძნება ისეთ განსხეულებრივებას ღებულობს, რომელშიც იგი არანაკლებ სწრაფად კვდება, ვიდრე გამოიხატება. ამაშია იმის საფუძველი, რომ ხმაში შინაგანად შეგრძნობილის გაგარევების მომეტებული ძალა იმალება. ამიტომ რომაელები, რომელნიც ამ ძალას კარგად იცნობდნენ, ცხედართა გაპატიოსნებისას განგებ აატეხინებდნენ ხოლმე დადაკაცებს მოთქმა-ვაებას, რათა თავისი გულისტკივილი თავისთვის უცხო რამე გაეხადათ.

მართალია, ხმის აბსტრაქტული სხეულებრიობა შეიძლება ნიშნად იქცეს სხვათათვის, რომელნიც მას ასეთად სცობენ, მაგრამ აქ, ბუნებითი სულის საფეხურზე, იგი ჯერ არაა თავისუფალი ნების მიერ წარმოქმნილი ნიშანი, არაა ჯერ ინტელექტუალობისა[65] და ნების მიერ არტიკულირებული ენა, არამედ მხოლოდ შეგრძნების მიერ უშუალოდ წარმოქმნილი ხმიერებაა[66], რომელსაც, თუმცა იგი ჯერ მოკლებულია დანაწევრებას, მაინც მრავალგვარი მოდიფიკაცია ძალუძს. ცხოველები თავიანთ შეგრძნებათა გამოხატვაში დაუნაწევრებელ ხმაზე — ტკივილის ან სიხარულის ამოძახილზე — შორს ვერ მიდიან და ზოგი მათგანი თავისი შიდაწიაღის ამ იდეალურ[67] გამოხატვასაც უკიდურესი გაჭირვებით აღწევს. მაგრამ ადამიანი თვითგამოხატვის ამ ცხოველურ წესზე როდი ჩერდება. იგი ქმნის დანაწევრებულ ენას, რომლის წყალობითაც შინაგანი შეგრძნებები სიტყვად იქცევიან, მთელი თავისი გარკვეულობით გამოიხატებიან სუბიექტისთვის საგნობრივნი და, ამასთანავე, მისთვის გარეგანნი და უცხონი ხდებიან. თქმულიდან გამომდინარე, დანაწევრებული მეტყველება ადამიანის მიერ შინაგანი შეგრძნებების გამოხატვის უმაღლესი წესია. ამიტომ სრული საფუძველი აქვს სიკვდილის გამო სამგლოვიარო სიმღერის თქმას და მისამძიმრებებს, რომლებსაც — რაც უნდ სამძიმო ჩანდეს ეს პროცედურა — მაინც ის უპირატესობა აქვთ, რომ დანაკარგის კიდევ და კიდევ ხსენებით ტკივილი გულისსიღრმეში ჩაკეტილობის ნაცვლად წარმოდგენის სიმაღლეზე ამოაქვთ და ამით მას საგნობრივ რამე, გულისტკივილით სავსე სუბიექტის პირისპირ მდგომ რამე აქცევენ. განსაკუთრებით კი პოეზიას შესწევს ძალა, ადამიანი გულზე შემოწოლილი გრძნობისაგან გაათავისუფლოს. გოეთეს თავისი სულიერი თავისუფლება ხშირად იმით აღუდგენია, რომ თავისი გულისტკივილი ლექსში დაუღვრია.

მაგრამ შინაგანი შეგრძნებების დანაწევრებული ენის მეშვეობით გამოხატვასა და გაგარევებაზე აქ, ანთროპოლოგიაში ლაპარაკი მაინც მხოლოდ ანტიციპაციის წესით შეგვეძლო.

აქ მოსახსენებლად ერთი რამეღა დაგვრჩენია — ხმის ფიზიოლოგიური მხარე. ამ საკითხის შესახებ ვიცით, რომ ხმას — ცხოველურად ცოცხლის ამ მა-

---

[65] Intelligenz [66] Tönen [67] ideell

რქევ რხევას, — საწყისი დიაფრაგმაში აქვს, მაგრამ მჭიდროდაა დაკავშირებული სუნთქვის ორგანოებთან და საბოლოო გაფორმებას პირის ღრუში ღებულობს, რომელსაც ორმაგი ფუნქცია აქვს — ერთი ის, რომ დაიწყოს საკვების უშუალო გადაქცევა ცოცხალი ცხოველური ორგანიზმისეულ წარმონაქმნად, და მეორე ის, რომ, გარეგანის გაშინაგანების საპირისპიროდ, დაასრულოს სუბიექტურობის გაობიექტება, რომელიც ხმაში ხდება.

§ 402

შეგრძნებები, მათი უშუალობისა და წინასწარვე-პოვნილობის[68] წყალობით, ერთეულ და წარმავალ განსაზღვრულობებს წარმოადგენენ, ცვლილებებს სულის სუბსტანციალობაში, თავისს თავისთვის-მყოფაობაში დადგენილებს, რომელიც (ეს თავისთვის-მყოფობა) მისი ამ სუბსტანციალობის იგივეობრივია. მაგრამ ეს თავისთვის-მყოფობა შეგრძნების ოდენ ფორმალური მომენტი როდია; სული სხვა არა არის რა, თუ არ ამ თავისთვის-მყოფობის თავისთავზე რეფლექტირებული მთლიანობა (ტოტალობა, ყოვლადობა)—მთელი ამ სუბსტანციალობის თავისთავში შეგრძნება, რასაც იგი თავისთავად წარმოადგენს. იგი შემგრძნობი სულია

შენიშვნა: მოარული სიტყვახმარება ვერ გვაძლევს ხელთ თვალსაჩინოსა და თანმიმდევრულად გატარებულ განსხვავებას შეგრძნებასა და გრძნობას შორის. მაგრამ მაინც გვეხამუშება, თუ ვიტყვით „სამართლიანობის[69] შეგრძნება", „თვითშეგრძნება" და ა. შ., არამედ უნდა ვთქვათ „სამართლიანობის გრძნობა", „თვითგრძნობა"; შეგრძნებასთან[70] დაკავშირებულია შემგრძნობლობა[71]. ამიტომ შეგვიძლია იმ აზრს მივემხროთ, რომ „შეგრძნება" ხაზს უსვამს, უფრო, პასიურობის (ვნებულობის), თავისი შინაარსის მზადპოვნილობის[72] მხარეს ანუ გარკვეულობის უშუალობას სათანადო საგნის ათვისების აქტში[73], „გრძნობა" კი, უფრო, თვითობრიობითს[74] მხარეს, რომელიც ჩართულია ამ აქტში.

დამატება: იმით, რაც წინა პარაგრაფებში ითქვა, ანთროპოლოგიის პირველი ნაწილი მოვამთავრეთ. ამ ნაწილში, პირველ ყოვლისა, საქმე გვქონდა მხოლოდდამხოლოდ თვისობრივად (ქვალიტეტურად) განსაზღვრულ სულთან მისს უშუალო გარკვეულობაში. ჩვენი განხილვის საგნის იმანენტური განვითარების მსვლელობამ ბოლოს მიგვიყვანა თავისი გარკვეულობის იდეალურად[75] დამდგენ, მასში (ამ გარკვეულობაში) თავისთავთან უკუ-მომსვლელ და თავისთვისმყოფად გამხდომ სულთან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შემგრძნობ ინდივიდუალურ სულთან. ამით მოცემულია გადასვლა ანთროპოლოგიის მეორე, იმდენადვე ძნელ, რამდენადაც საინტერესო ნაწილზე, სადაც სული უპირისპირდება თავის სუბსტანციალობას, თავისთავის პირისპირ დგება, ამასთანავე, თავისს გარკვეულ შეგრძნებებში თავისთავის გრძნობას ანუ თავისი მთელობის (ტოტალობის) ჯერ არა ობიექტურ, არამედ მხოლოდ სუბიექტურ ცნობიერებას აღწევს და ამით — ვინაიდან შეგრძნობა, როგორც ასეთი, ერთეულზეა მიჯაჭვული, — ოდენ-შემგრძნობად ყოფნას წყვეტს. ამ ნაწილში მოგვიხდება — რამდენადაც სული აქ თავისთავთან გაორების საფეხურზე

[68] Gefundensein [69] Recht [70] Empfindung [71] Empfindsamkeit [72] Findens [73] im Fühlen [74] Selbstischkeit [75] ideell

გვევლინება, — იგი (სული) ავადმყოფობის მდგომარეობაში განვიხილოთ. ამ სფეროში სულის თავისუფლებისა და არათავისუფლების წინააღმდეგობა სუფევს, რადგან სული, ერთი მხრივ, კიდევ თავის სუბსტანციალობაზეა მიჯაჭვული, თავისი ბუნებითობითაა განსაზღვრული, მეორე მხრივ კი თავისი სუბსტანციისაგან, თავისი ბუნებითობისაგან განთავისუფლებას იწყებს და მით მაღლდება საშუალო საფეხურამდე თავის უშუალო ბუნებითს ცხოვრებასა და ობიექტურ, თავისუფალ ცნობიერებას შორის. რამდენად დგება სული აქ ამ საშუალო საფეხურზე, ამას ახლა მოკლედ განვმარტავთ.

შიშველ შეგრძნებას, როგორც წეღან უკვე აღინიშნა, საქმე მხოლოდ ერთეულსა და შემთხვევითთან, მხოლოდ უშუალოდ მოცემულსა და აწ-და-აქ-მყოფთან[76] აქვს — და ეს შინაარსი შემგრძნობ სულს მის საკუთარ კონკრეტულ სინამდვილედ ევლინება. მაგრამ როცა ცნობიერების საფეხურამდე ავდივარ, მაშინ კი მიმართებაში შევდივარ ჩემთვის გარეგან სამყაროსთან, ობიექტურ ყოვლადობასთან, მრავალგვარი და დახლართული, ჩემს პირდაპირ მდგომი საგნების ურთიერთდაკავშირებულ წრესთან. როგორც ობიექტურ ცნობიერებას, მე, მართალია, პირველ ყოვლისა, უშუალო შეგრძნება მაქვს, მაგრამ ამასთანავე ეს შეგრძნობილი ჩემთვის წარმოადგენს საგანთა საყოველთაო ურთიერთკავშირის ერთ-ერთ წერტილს და, ამგვარად, თავისი გრძნობადი ურთეულობისა და უშუალო აწ-და-აქ-მყოფობის[77] მიღმა მიმთითებელ რასმე. ეს ობიექტური ცნობიერება ისე ნაკლებაა მიჯაჭვული საგანთა გრძნობადს აწ-და-აქ-მყოფობაზე, რომ შემიძლია იმის ცოდნაც მქონდეს, რაც ჩემთვის გრძნობადად აწ-და-აქ-მყოფი არაა, როგორც, მაგალითად, ჩემთვის მხოლოდ წერილებით ცნობილი უცხო ქვეყნისა. მაგრამ ცნობიერება თავის დამოუკიდებლობას შეგრძნების მასალისაგან იმით ახორციელებს[78], რომ მას ერთეულობის ფორმიდან ზოგადობის ფორმამდე ამაღლებს, უგულებელყოფს რა მასში ყოველივე წმინდა-შემთხვევითსა და უმნიშვნელოს, ამით იგი არსებითს დაიჭერს და, ამ სახეცვლით, შეგრძნობილს წარმოდგენილად აქცევს. ეს ცნობიერების მიერ წამოწყებული ცვლა სუბიექტური რამ არის, რასაც ძალუძს კიდევ შემდგომი სვლა ნებისმიერისა და არანამდვილისკენ და ისეთ წარმოდგენათა წარმოშობა, რომლებსაც თავისი შესატყვისი რეალობა არ მოეპოვებათ.

მაგრამ ერთი მხრივ წარმომდგენ ცნობიერებასა და მეორე მხრივ უშუალო შეგრძნებას შორის დგას თავისთავის თავის მთელობასა (ტოტალობასა) და ზოგადობაში მგრძნობი ანუ გ უ მ ა ნ ი ა ნ ი[79] სული, რომელიც ანთროპოლოგიის მეორე ნაწილში უნდა განვიხილოთ. ის, რომ ზოგადი შეიძლება შეგრძნობილ იქნეს, წინააღმდეგობა ჩანს, რადგან შეგრძნებას, როგორც ასეთს, როგორც ვიცით, თავის შინაარსად მხოლოდ ერთეული აქვს. მაგრამ ეს წინააღმდეგობა ვერ ეხება იმას, რასაც მგრძნობელ სულს ვუწოდებთ, რადგან ეს უკანასკნელი არც უშუალო გრძნობად აღქმაშია დატყვევებული და უშუალო გრძნობად საგანზე დამოკიდებული, არც, პირიქით, მხოლოდ წმინდა აზროვნებით საწვდომ სავსებით ზოგადზეა დამოკიდებული, არამედ, უფრო, ისეთი შინაარსი აქვს, რომელიც ჯერ კიდევ არ გაშლილა[80] იქამდე, რომ ზოგადი და ერთეული, სუბიექტური და ობიექტური გაყოს. რასაც ამ საფეხურზე შევიგრძნობ, ის ვარ, და რაც ვარ, იმას შევიგრძნობ. აქ მე უშუალოდ აწ-და-აქ-მყოფი ვარ იმ შინაარსში,

---

[76]Gegenwärtigen [77]Gegenwart [78]betätigt [79]ahnende [80]fortentwickelt

რომელიც მერელა, ობიექტური ცნობიერება რომ გავხდები, წარმომიდგება ჩემ მიმართ დამოუკიდებელ სამყაროდ. მგრძნობელ სულთან ეს შინაარსი ჯერ კიდევ ისეთ მიმართებაშია, როგორშიც აქციდენციები სუბსტანციასთან, სული აქ ჯერ კიდევ გვევლინება როგორც შინაარსის ყველა განსაზღვრათა სუბიექტი და ცენტრი — როგორც ძალა, რომელიც გრძნობის სამყაროზე უშუალოდ ბატონობს.

ანთროპოლოგიის მეორე ნაწილზე გადასვლა უფრო გარკვეული გახდება შემდეგის აღნიშვნით. პირველ ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ ჩვენ მიერ წინა პარაგრაფებში განხილული განსხვავება გარეგანსა და შინაგან შეგრძნებებს შორის არის მხოლოდ ჩვენთვის ანუ ჩვენი მარეფლექტირებელი ცნობიერებისათვის, მაგრამ სრულებითაც არა თვითონ სულისთვის. სულის მარტივი ერთიანობა, მისი აუმღვრეველი იდეალურობა ჯერ კიდევ ვერ სწვდება თავისთავს თავისს განსხვავებულობაში გარეგანისაგან. მაგრამ თუმცა სულს ჯერ კიდევ არ გააჩნია ამ თავისი იდეალური ბუნების ცნობიერება, იგი მიუხედავად ამისა მაინცაა შეგრძნებათა ყველა იმ მრავალგვარი სახეების იდეალურობა ანუ ნეგატურობა, რომლებიც მასში — ასე გვეჩვენება, — თითოეული თავისთვის და ერთიმეორის მიმართ გულგრილად არიან. ისევე, როგორც ობიექტური ქვეყანა ჩვენს ჭვრეტას წარმოუდგება არა როგორც სხვადასხვა მხარეებად გაყოფილი, არამედ როგორც ერთი კონკრეტული, რომელიც განსხვავებულ ობიექტებად იყოფა, რომელთაგან თითოეულიც, თავის მხრივ, კონკრეტული რამაა, უგანსხვავებულესი განსაზღვრულობების კავშირია[81], ისე სულიც უსასრულოდ ბევრი უგანსხვავებულესი განსაზღვრულობის მთლიანობაა (ტოტალობაა), რომელნიც მასში ერთად შეირწყმიან, ასე რომ სული მათში, თავისთავად, უსასრულო თავისთვის-ყოფნად რჩება. მაგრამ სულის ამ მთლიანობაში (ტოტალობაში) ანუ იდეალურობაში, მის უდროო ინდიფერენტულ შინაგანში ერთიმეორის განმდევნელი შეგრძნებები უკვალოდ კი არ ქრებიან, არამედ რჩებიან როგორც მოხსნილნი, მასში მდგომოობენ[82] როგორც უპირველესად მხოლოდ შესაძლებელი შინაარსი, რომელიც იმითღა გადადის შესაძლებლობიდან ნამდვილობაში, რომ იგი სულისთვის-მყოფად იქცევა ანუ სული მასში თავისთვის-მყოფი ხდება. ამგვარად, სული ინარჩუნებს შეგრძნების შინაარსს, თუ თავისთვის არა, თავისში მაინც. ეს შენარჩუნება, რომელიც ეხება მხოლოდ ჩემითავისთვის შინაგან შინაარსს, ჩემს აფიცირებას (ჩემზე ზემოქმედებას), შიშველ შეგრძნებას , ჯერ კიდევ დიდადაა დაშორებული საკუთრივ მოგონებისაგან* (Erinnerung „გაშინაგანება“), ვინაიდან ეს უკანასკნელი ამოდის ისეთი გასაშინაგებელი საგნის ჭვრეტიდან, რომელიც დადგენილია როგორც გარეგანი და, როგორც უკვე აღინიშნა, ამ საფეხურზე სულისთვის ჯერ არ არსებობს.

მაგრამ სულის შევსებას[83] სხვა მხარეც აქვს გარდა შეგრძნებაში უკვე *ნამყოფი* შინაარსისა, რომელზედაც წეღან ვილაპარაკეთ. გარდა ამ მასალისა, ჩვენ, როგორც ნამდვილი ინდივიდუალობა, *თავისთავადაც* კონ-

---

[81] Konvolut [82] bekommen... ihr Bestehen. [83] Erfüllung

* აქაც, ისევე როგორც ბევრ სხვა შემთხვევაში, ჰეგელი ცნებებზე ოპერირებისათვის სიტყვათა ეტიმოლოგიას იყენებს. «მოგონება» (Erinnerung) გერმანულ ენაში, სიტყვა-სიტყვით, «გაშინაგანებას» ნიშნავს. (მთარგმნ. შენ.).

კრეტული შინაარსის *სამყარო* ვართ, უსასრულო პერიფერიის მქონე, — ჩვენ ჩვენსთავში გვაქვს მიმართებათა და კავშირთა აურაცხელი მასა, რომელიც მუდამ ჩვენშია, თუნდაც ჩვენს შეგრძნებასა და წარმოდგენაში არ შემოდიოდეს, და რომელიც — რაც უნდ ცვალებადობდნენ ეს მიმართებანი, თვით ჩვენს უცოდნელადაც კი, — მაინც ადამიანური სულის კონკრეტულ შინაარსს ეკუთვნის, ასე რომ უკანასკნელს (სულს) მისი შინაარსის უსასრულო სიუხვის გამო შეგვიძლია ერთერთი სამყაროს სული, — ინდივიდუალურად განსაზღვრული სამყაროს სული — ვუწოდოთ. ვინაიდან ადამიანის სული ერთეულია, ყოველი მხრით განსაზღვრული და, ამდენად, შემოფარგლული, მას მიმართებაც მისი ინდივიდუალურად გარკვეული პოზიციისდა მიხედვით განსაზღვრულ სამყაროსთან აქვს. ეს სულის პირისპირ მდგომი არაა მისთვის გარეგანი რამ. იგი, უფრო, იმ მიმართებათა ყოვლადობაა (ტოტალობაა), რომელშიც იმყოფება ინდივიდუალური ადამიანური სული, იგი შეადგენს მის ნამდვილ ცოცხლობასა და ინდივიდუალობას და, ამგვარად, ისევე მტკიცედაა შეზრდილი მასთან (სახოვნად თუ ვიტყვით), როგორც ხესთან ფოთლები, რომლებიც, თუმცა ხისგან განსხვავებულები არიან, მაინც ისე არსებითი არიან მისთვის, რომ, თუ გამუდმებით ვწყვიტეთ, ხე გახმება. მართალია, იმ უფრო დამოუკიდებელი ბუნების ადამიანებს, რომელთაც საქმეებითა და გამოცდილებით მდიდარ ცხოვრებას მიაღწიეს, ბევრად უკეთ ძალუძთ აიტანონ იმის ერთი ნაწილის დაკარგვა, რაც მათს სამყაროს შეადგენს, ვიდრე იმ ადამიანებს, რომელნიც მარტივ ვითარებაში გაზრდილან და შემდგომი სწრაფვის უნარი არ შესწევთ. ამ უკანასკნელებში სიცოცხლის გრძნობა ზოგჯერ ისეა ხოლმე მათს საცხოვრებელ ადგილზე მიჯაჭვული, რომ სხვაგან ყოფნისას შინაურობის მონატრების სენი უჩნდებათ და მცენარეს ემსგავსებიან, რომელსაც მხოლოდ ამ ერთ გარკვეულ ნიადაგზე გახარება ძალუძს. მაგრამ უფრო ძლიერი ბუნების ადამიანებისთვისაც აუცილებელია მათ გარეგან ვითარებათა რაღაც გარკვეული მოცულობა, ასე ვთქვათ, მათი უნივერსუმის რაღაც გარკვეული მონაკვეთი, რათა მათი კონკრეტული თვითგრძნობა არ დაზარალდეს, რადგან, როგორც უკვე ითქვა, ამგვარი სამყაროს გარეშე ადამიანური სული სულაც მოკლებული იქნება ნამდვილობას, იგი განსაზღვრულად განსხვავებულ ერთეულობას ვერ მიაღწევს. მაგრამ ადამიანურ სულს მხოლოდ ბუნებისეული განსხვავებულობები კი არ გააჩნია, არამედ იგი *განისხვავებს თავისთავს თავისთავშივე*. იგი სუბსტანციურ ყოვლადობას (ტოტალობას), თავის ინდივიდუალურ სამყაროს გამოყოფს თავისთავისაგან, მას უპირისპირებს თავისთავს, როგორც სუბიექტურ საწყისს. ამასთან, მისი მიზანია, რომ მისთვის-მყოფად ანუ გონისთვის-მყოფად გახდეს ის, რაც გონი თავისთავადაა, — რომ გონში თავისთავად შეცული კოსმოსი გონის ცნობიერებაში შემოვიდეს. მაგრამ, როგორც აგრეთვე უკვე აღინიშნა, სულის — ჯერ არათავისუფალი გონის — საფეხურზე არა აქვს ადგილი ობიექტურ ცნობიერებას, სამყაროს, როგორც ნამდვილად ჩემგან გარეგადენილის[84] ცოდნას. მგრძნობელ სულს საქმე მხოლოდ თავის შინაგან განსაზღვრულობებთან აქვს. დაპირისპირება თვით მასა და იმას შორის, რაც მისთვის არის, ჯერ კიდევ მასშივე ჩაკეტილი რჩება. მას შემდეგლა, რაც სული თავისი ინდივიდუალური სამყაროს მრავალგვარ უშუალო შინა-

[84] herausgesetzten

არსს ნეგატურად დაადგენს, მას მარტივ რადმე, აბსტრაქტულად ზოგად რადმე გახდის, — მაშინღა, როცა, ამგვარად, სულის ზოგადობისათვის უკვე არის რაღაცა სავსებით ზოგადი და მით სული უკვე განვითარებულა თ ა ვ ი ს თ ვ ი ს-მ ყ ო ფ, თ ა ვ ი ს თ ვ ი ს ვ ე ს ა გ ნ ო ბ რ ი ვ მ ე-დ, ამ თავისთავთან მიმართებაში მდგომ სრულყოფილ ზოგადად (ეს ის განვითარებაა, რომელიც სულს, როგორც ასეთს, ჯერ აკლია) — მას შემდეგღა, რაც ეს მიზანი მიღწეულია, გასცდება სული თავისი სუბიექტური გრძნობის[85] არეს და ჭეშმარიტად ობიექტურ ცნობიერებამდე მიდის, რადგან მხოლოდ თავისთვისმყოფ მე-ს, რომელიც უშუალო მასალისაგან განთავისუფლდება, თავდაპირველად აბსტრაქტულად მაინც, ძალუძს, მასალასაც მე-ს გარეთ მდგომობის[86] თავისუფლება მიანიჭოს. ამგვარად, ამ მიზნის მიღწევამდე ჩვენი განხილვის საგანს უნდა შეადგენდეს ეს განმათავისუფლებელი ბრძოლა, რაც სულმა თავისი სუბსტანციური შინაარსის უშუალობის წინააღმდეგ უნდა გაწიოს, რათა თავისთავს სავსებით დაუფლებული და ცნების შესატყვისი გახდეს — რათა თავისთავი იმად აქციოს, რაც იგი თავისთავად ანუ თავისი ცნების მიხედვით არის, სახელდობრ, მ ე-ში მოარსებე და თავისთავთან მიმართებაში მდგომ მ ა რ ტ ი ვ ს უ ბ ი-ე ქ ტ უ რ ო ბ ა დ. განვითარების ამ წერტილამდე ახლა წარმოადგენს სამი საფეხურის მიმდევრობას, რომლებიც აქ შეგვიძლია წინასწარ, ჯერ დასაბუთების გარეშე, დავასახელოთ.

პ ი რ ვ ე ლ საფეხურზე სული დატყვევებულია თავის კონკრეტულ ბუნებითს სიცოცხლეში, რომელიც მას სიზმრისებრ, გუმანით ნაგრძნობისებრ ეძლევა. ყოველივე იმ საოცარის გასაგებად, რაც სულის ამ ფორმას ახლავს (დღეს რომ საყოველთაო ყურადღების საგანია), უნდა გვახსოვდეს, რომ სული აქ ჯერ კიდევ უშუალო, განუსხვავებელ ერთიანობაშია თავის ობიექტურობასთან.

მ ე ო რ ე საფეხურია შეშლილობის[87] („გონებიდან დაძრულობა". მთარგმნ. შენ.) საფეხური ანუ თავისთავთან გაორებული, ერთი მხრივ თავისთავს უკვე დაუფლებული, მეორე მხრივ თავს ჯერ არდაუფლებული, არამედ თავის ერთეულ კერძოობაში დატყვევებული, თავისი ნამდვილობის მასში მქონე სულის პოზიცია.

დაბოლოს, მ ე ს ა მ ე საფეხურზე სული თავის ბუნებითს ინდივიდუალობაზე, თავის სხეულებრიობაზე იმარჯვებს, ესენი თავისი მორჩილი საშუალებების დონეზე ჩამოჰყავს და თავისი სუბსტანციური ყოვლადობის (ტოტალობის) იმ შინაარსს, რომელიც მის სხეულებრიობას არ ეკუთვნის, გამოტყორცნის თავისთავიდან[88] როგორც ობიექტურ სამყაროს. ამ მიზანს მიღწეული სული მ ე-ს აბსტრაქტული თავისუფლების სახით გამოდის და მით ცნობიერებად ხდება.

მაგრამ ყველა დასახელებული საფეხურის შესახებ უნდა შევნიშნოთ, როგორც უკვე მოგვიხდა ამის შენიშვნა სულის განვითარების წინა საფეხურების შესახებ, რომ აქაც არ შეიძლება წინასწარ არ ვახსენოთ გონის ის მოქმედებანი, რომელთა განხილვაც მხოლოდ შემდეგ იქნება შესაძლებელი მათი თავისუფალი სახით, რადგან ეს მოქმედებანი უკვე მგრძნობელ სულსაც მსჭვალავენ.

---

[85] Fühlen [86] Bestehen [87] Verrücktheit [88] wirft... heraus

II. მგრძნობელი სული

§ 403

მგრძნობელი ინდივიდი შეგრძნების მარტივი იდეალურობაა, მისი სუბიექტურობაა. საქმე იმას ეხება, რომ მან (მგრძნობელმა ინდივიდმა) თავისი სუბსტანციალობა, თავისი მხოლოდ *თავისთავად-მყოფი* შევსება[1] სუბიექტურობად *დაადგინოს*[2], თავისთავს ეუფლოს და, როგორც თავისთავს დაუფლებული ძალა, თავისთვის-მყოფად იქცეს. სული, როგორც მგრძნობელი, ოდენ ბუნებითს ინდივიდუალობას კი აღარ წარმოადგენს, არამედ შინაგანს; მისი ეს თავისთვის-მყოფობა, რომელიც (მის) ოდენ სუბსტანციურ ყოვლადობაში (ტოტალობაში) ჯერ კიდევ ფორმალურია, უნდა დამოუკიდებელი გახდეს და განთავისუფლდეს.

შენიშვნა: არსად ისე, როგორც სულთან, უფრო მეტად კი — გონთან *იდეალურობის* ყველაზე არსებითსა და არდასავიწყარ განსაზღვრებას არ წარმოადგენს ის, რომ იგი რეალურის უარყოფაა, მაგრამ იმგვარი უარყოფა, რომ ეს რეალური არ ისპობა, არამედ პოტენციურად[3] შეინახება, თუმცა კი იგი (ეს რეალობა) ამწამს[4] არ არსებობს. ეს ის განსაზღვრებაა, რომელიც სახეში გვაქვს ხოლმე, როცა წარმოდგენებზე ან მეხსიერებაზე ვლაპარაკობთ. ყოველი ინდივიდი ხომ შეგრძნებისმიერ გარკვეულობათა, წარმოდგენათა, ცოდნათა[5], აზრთა და ა. შ. უსასრულო სიუხვეს წარმოადგენს. მაგრამ მე, ამის მიუხედავად, მაინც სავსებით მარტივი რამ ვარ — განსაზღვრულობას მოკლებული შახტი, რომელშიც ყოველივე ეს შენახულია ისე, რომ არ არსებობს. მხოლოდ მაშინ, როცა მე რაღაცა წარმოდგენას გავიხსენებ, ამომაქვს მე იგი იმ შინაგანიდან, მას არსებულად ვხდი და ცნობიერების წინაშე ვაყენებ. სნეულებისას ხდება ხოლმე, რომ კვლავ წინაპლანზე წამოტივტივდება ისეთი წარმოდგენები და ისეთი ცოდნა, რომელიც მრავალი წლის მანძილზე დავიწყებულად ითვლებოდა, რადგან ამდენხანს ცნობიერებაში აღარ შემოტანილა. ჩვენ ამჟამად ამ წარმოდგენებსა და ცოდნებს არ ვფლობთ, არც ამგვარი, ავადმყოფობისაგან გამოწვეული რეპროდუქციის შემდეგ ვიქნებით მათი მფლობელი; და მაინც, ეს წარმოდგენები და ცოდნები ჩვენში იყო და შემდგომშიც ჩვენში იქნება. ამგვარად, ადამიანს ვერასოდეს ვერ ეცოდინება, რამდენი ცოდნა აქვს ნამდვილად თავისში, თუკი ეს ცოდნა ამწამს დავიწყებული აქვს. ეს ცოდნა არ ეკუთვნის მის ნამდვილობას, მის სუბიექტურობას, როგორც ასეთს, არამედ ეკუთვნის მხოლოდ მისს თავისთავადმყოფ ყოფიერებას. ეს მარტივი შინაგანობაა სწორედ ინდივიდუალობა და მადვე რჩება იგი (ეს ინდივიდუალობა) შემდგომ ცნობიერებისეულ განსაზღვრულობასა და გაშუალებულობაშიც. ჩვენი საკითხისთვის მთავარია, არ დავკარგოთ მხედველობის არიდან სულის ეს სიმარტივე — უპირველესად, როგორც მგრძნობელი სულისა, რომელიც სხეულებრიობასაც მოიცავს, — და იგი (ეს სიმარტივე) დავუპირისპიროთ სხეულებრიობის წარმოდგენას, რომელიც (სხეულებრიობა) ცნობიერებისა და განსჯისუნარისთვის თავის შიგნით გათიშულსა და სულს გარეთ მდებარე მატერიალობას წარმოადგენს. ისევე, როგორც მრავალრიცხოვან *წარმოდგენათა მრავალგვარობა* ვერ აფუძნებს გათიშულობასა და რეალურ სიმრავლეს მე-ში, სხეულებრიობისეულ რეალურ გათიშულობასაც არა აქვს

[1] Erfüllung [2] setzt [3] virtualiter [4] gleich [5] Kenntnissen

ჭეშმარიტობა მგრძნობელი სულისათვის. შეიგრძნობს რა, იგი (სული) უშუალოდ განსაზღვრულია, მაშასადამე, ბუნებითია და სხეულებრივია, მაგრამ ამ სხეულებრივისეულ გათიშულობასა და სხეულებრივის გრძნობად მრავალფეროვნებას ისევე არა აქვს სულისათვის რაღაც რეალურის მნიშვნელობა, როგორც ცნებისათვის და ამიტომ ისევე არაა მისთვის ზღუდე, როგორც ამ უკანასკნელისთვის. სული არსებული ცნებაა,იგი სპეკულატურის არსებობაა. ამიტომაც არის იგი სხეულებრივში ყოველგანმყოფი მარტივი ერთიანობა; როგორც წარმოდგენისთვის სხეული ერთი წარმოდგენაა და მისი მატერიალური მხარისა და წესრიგის უსასრულო მრავალფეროვნება ერთი განსაზღვრული ცნების სიმარტივედაა შეკრული, ისე სხეულებრიობაც — და, მაშასადამე, ყველაფერი ისიც, რაც, ვითარცა სხეულებრიობის სფეროს კუთვნილი, გათიშული და დაშლილია—შემგრძნობელ სულში იდეალურობამდე, ბუნებითი მრავალგვარობის ჭეშმარიტებამდე დაიყვანება. სული, როგორც თავისთავად-მყოფი, ბუნების ყოვლადობაა, ტოტალობაა; როგორც ინდივიდუალური სული, იგი მონადაა; იგი თვით არის დადგენილი ყოვლადობა (ტოტალობა) თავისი კერძო სამყაროსი, ასე რომ ეს უკანასკნელი შეცულია მასში, მისი შემავსებელი შინაარსია და მასთან (ამ კერძო სამყაროსთან) მიმართებაც მისთვის (სულისთვის) მხოლოდ თავისთავთან მიმართებაა.

§ 404

როგორც ინდივიდუალური, სული საერთოდ გამომრიცხველია და განსხვავებულობის თავისთავში დამდგენია. ის, რაც მისგან სხვავდება, ჯერ კიდევ არ არის გარეგანი ობიექტი, როგორც ამას ადგილი აქვს ცნობიერების შემთხვევაში, არამედ ეს სულ მისი შემგრძნობი ყოვლადობის (ტოტალობის) განსაზღვრულობებია. ამ პირველგაყოფაში[6] (მსჯელობა) იგი არის სუბიექტი საერთოდ, ხოლო მისი ობიექტია მისი სუბსტანცია, რომელიც, ამასთანავე, მისი პრედიკატიცაა. ეს სუბსტანცია მისი ბუნებითი სიცოცხლის შინაარსი როდია, არამედ იგი არის როგორც ინდივიდუალური, შეგრძნებებისაგან გავსებული სულის შინაარსი; მაგრამ ვინაიდან იგი (ინდივიდუალური სული) ამ შეგრძნობის პროცესში ამასთანავე განკერძოებულიცაა[7], ეს შინაარსი მისი კერძო[8] სამყაროა, რამდენადაც ეს სამყარო იმპლიციტურად შეცულია სუბიექტის იდეალურობაში.

შენიშვნა: გონის ეს საფეხური, თავისთავად აღებული[9], მისი სიბნელის საფეხურია, რადგან მისი (გონის) განსაზღვრულობები აქ ცნობიერსა და განსჯად[10] შინაარსამდე ვერ ვითარდებიან; ამდენად, იგი (ეს საფეხური) სულაც ფორმალურია. მას თავისებური ინტერესი ენიჭება იმდენად, რამდენადაც იგი არის როგორც ფორმა და მით ისეთ მდგომარეობად გვევლინება (§ 380), რომელშიც უკვე ცნობიერებად და განსჯისუნარად განვითარების

---

* ამ ცნებაში იგულისხმება «პირველგაყოფაც» და «მსჯელობაც», ვინაიდან გერმანული სიტყვა Urteil ეტიმოლოგიურად «პირველგაყოფას» უდრის. შდრ. შენიშვნები 47, 87, 95, 233, 266, 273, 287, 335, 343, 345, 358 გვერდებზე (მთარგმნ. შენ.).

[6] Urteil [7] besondere [8] besondere [9] für sich [10] verständig.

გზაზე შემდგარი სული შესაძლებელია კვლავ ჩამოეშვას. გონის უფრო ჭეშმარიტი ფორმა, რომელიც დაქვემდებარებულში, უფრო აბსტრაქტულში არსებობს, შეიცავს შეუსატყვისობას და ეს შეუსატყვისობა ა ვ ა დ მ ყ ო ფ ო ბ ა ს წარმოადგენს. ამ სფეროში სულის აბსტრაქტული წარმონაქმნები ხან უნდა განიხილებოდნენ თავისთავად აღებულნი, ხან როგორც გონის ავადმყოფური მდგომარეობანი, რადგან მეორეთა გაგება მხოლოდ პირველთაგან ამოსვლით შეიძლება.

1. მ გ რ ძ ნ ო ბ ე ლ ი ს უ ლ ი თ ა ვ ი ს ს უ შ უ ა ლ ო ბ ა შ ი

§ 405

მართალია, მგრძნობელი ინდივიდუალობა, პირველ ყოვლისა, მონადური ინდივიდია, მაგრამ, ვითარცა უ შ უ ა ლ ო, იგი არაა ჯერ როგორც თვითი[11], არაა ჯერ თავისთავში რეფლექტირებული სუბიექტი და ამიტომ ვნებულია (პასიურია). ამგვარად, მისი თ ვ ი თ ე ბ რ ი ვ ი ინდივიდუალობა მისგან განსხვავებული სუბიექტია, რომელსაც სხვა ინდივიდუალობად ყოფნაც ძალუძს და რომლის (ამ სუბიექტის) თვითებრიობაც მას (ამ ინდივიდუალობას), როგორც სუბსტანციას, რომელიც მხოლოდ არადამოუკიდებელი პრედიკატია, გამსჭვალავს[12] და განსაზღვრავს ისე, რომ არავითარ წინააღმდეგობას არ ჰხვდება. ამგვარ სუბიექტს შეგვიძლია ამ ინდივიდის გ ე ნ ი ა[13] ვუწოდოთ.

შენიშვნა: უშუალო არსებობაში ეს მიმართება დედისა და საშოში მყოფი შვილის მიმართებაა, — ისეთი მიმართება, რომელიც არც მხოლოდ გონითია და არც მხოლოდ სხეულებრივი, არამედ ფ ს ი ქ ი კ უ რ ი ა, სულის მიმართებაა. იქ ორი ინდივიდია და მაინც ისინი სულის ჯერ განუყოფელ ერთიანობაში არიან. ერთი ამათგანი ჯერ არ წარმოადგენს თვითობას, ჯერ არაა შეუღწევადი, არამედ წინააღმდეგობის უნარმოკლებულია, მეორე კი მისი სუბიექტია, ორივეს ერთეული თვითობაა. დედა შვილის გენიაა. რადგან „გენიაში" გულისხმობენ ხოლმე გონის თვითებრივ მთელობას (ტოტალობას), რამდენადაც იგი (ეს თვითებრივი მთელობა) თავისთვის არსებობს და რომელიღაც სხვის, რომელიც მხოლოდ გარეგნულად დგინდება ინდივიდად, სუბსტანციალობას შეადგენს; ამ სხვას მხოლოდ ფორმალური თავისთვის-ყოფნა აქვს. გენიის სუბსტანციურს (მისი) აქარსობის, სიცოცხლის, ხასიათის მთელი ყოვლადობა წარმოადგენს — წარმოადგენს არა როგორც შიშველი შესაძლებლობა ან უნარი ან თავისთავადმყოფობა, არამედ როგორც ქმედითობა[14] და ქმედებაში დადასტურება[15], როგორც კონკრეტული სუბიექტურობა.

თუ ჩვენს მსჯელობას დროითისა და მატერიალურის სფეროთი შევზღუდავთ, ანუ იმით, რისი მხრივაც ბავშვი, როგორც ჩანასახი, თავის განკერძოებულ გარსებში და ა. შ. იმყოფება და დედასთან კავშირი ჭიპლარით და მომყოლით აქვს გაშუალებული, მაშინ გრძნობადი და მარეფლექტირებელი განხილვის საგნად ბავშვის მხოლოდ ანატომიური და ფიზიოლოგიური არსებობაღა დაგვრჩება. არსებითისათვის, ფსიქოლოგიური მიმართებისათვის ამ გრძნობადსა და მატერიალურ გათიშულობას ჭეშმარიტობა არ გააჩნია. ამ თემაზე

[11] es selbst [12] durchzittert [13] Genius [14] Wirksamkeit [15] Betätigung

მსჯელობისას არ უნდა გამოგვრჩეს არა მარტო ის დედისაგან შვილისათვის გადაცემული საკვირველი ინფორმაცია[16] და სხვადასხვა გარკვეულობები, რაც ბავშვში ფიქსირდება ხოლმე დედის მძლავრ სულისძვრათა, სხეულებრივ დაზიანებათა და სხვა ამგვართა შედეგად, არამედ სუბსტანციის მთელი ის ფსიქიკური პ ი რ ვ ე ლ გ ა ყ ო ფ ა ც[17], რომელშიც დედაკაცურ ბუნებას ძალუძს ორად გახლიჩოს თავისთავი, როგორც მცენარეთა სამყაროში ერთლებნიან მცენარეებს მოსდით, და რომელშიც ბავშვი იძენს როგორც მიდრეკილებას სხვადასხვა დაავადებისადმი, ისე წინასწარმზაობას[18] ამა თუ იმ აღნაგობის, აზრთა ამა თუ იმ ტიპის, გარკვეული ხასიათის, ტალანტების, იდიოსინკრაზიების და ა. შ. გამომუშავებისაკენ — იძენს არა გაზიარების წესით, არამედ პირველადად, მასში ჩასახულობის წესით.

ამ მაგიური მიმართების სპორადული მაგალითები თუ მათი კვალი სხვაგანაც გვხვდება შეგნებული[19] ცხოვრების სფეროში — მეგობრებს შორის, განსაკუთრებით, სუსტნერვება მეგობარ ქალებში (ეს ისეთი მიმართება გახლავთ, რომელიც შეიძლება მაგნეტურ მოვლენებად გადაიზარდოს), მეუღლეებს, ოჯახის წევრებს შორის.

გრძნობათა ყოვლადობას (ერთიანობას, ტოტალობას) თავის თვითობად ჰყავს მისგან განსხვავებული სუბიექტურობა, რომელიც, გრძნობითი სიცოცხლის უშუალო არსებობის იმ ფორმაში, რომელზედაც ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი, მის (გრძნობათა ამ ყოვლადობის) მიმართ სხვა ინდივიდიცაა. მაგრამ გრძნობათა ყოვლადობის გარდუვალი განსაზღვრულობაა, რომ ამავე ინდივიდუალობაში, რომელშიც მოქცეულია, თავისი თავისთვისმყოფობა თავისთავიდანვე სუბიექტურობად აამაღლოს. ეს სუბიექტურობაა ის შეგნებული[20], განმსჯელი, გონიერი ცნობიერება, რომელიც მასში ამის შემდეგ ცოცხლობს. ამ უკანასკნელისთვის ზემოხსენებული გრძნობითი სიცოცხლე მხოლოდ თავისთავად-მყოფი სუბსტანციური მასალაა, რომლის გონიერ, თვითცნობიერ, განმსაზღვრელ გენიადაც ეს შეგნებული სუბიექტურობა გამხდარა. მაგრამ გრძნობითი ყოფიერების ეს ბირთვი არა მარტო მოიცავს ჩვენს ბუნებითს მხარეს[21], რომელიც, თავისთავად აღებული, უცნობიერებოა, ჩვენს ტემპერამენტს და ა. შ., არამედ თავის სფეროში შემოჰყავს (ჩვევის სახით) ყველა სხვა კავშირები და არსებითი დამოკიდებულებები, რაც ადამიანს აქვს, — მისი ბედ-იღბალი, პრინციპები, საერთოდ ყველაფერი, რაც ხასიათს განეკუთვნება და რის გამომუშავებაშიც თვითცნობიერ მოქმედებას უმნიშვნელოვანესი როლი აქვს ნათამაშევი, — და ყოველივე ამას თავის ყოვლის შემბურველს სიმარტივეში იტევს. ამგვარად, გრძნობითი ყოფიერება[22] თავისთავში სრულად განსაზღვრული სულია. ინდივიდის ყოვლადობა (მთლიანობა) მისი ამ შეკუმშული სახით სხვაა, ვიდრე არსებობაში გაშლა მისი ცნობიერებისა, სამყაროს მისეული წარმოდგენისა, მისი განვითარებული ინტერესებისა, მიდრეკილებებისა და ა. შ. სწორედ ამ გაშუალებული გათიშულობის საპირისპიროდ ეწოდება ინდივიდუალობის ამ პირველ ინტენსიურ ფორმას (რომელიც ახლა დავახასიათეთ) გ ე ნ ი ა; იგი (გენია) იძლევა უკანასკნელ განსაზღვრას გამაშუალებელ რგოლთა,

---

[16] Mitteilungen. [17] Urteil [18] Anlagen [19] bewußt [20] besonnen [21] Naturell.
[22] Gefühlssein.

ზრახვათა, მოტივ-საფუძველთა[23] მთელს იმ მოჩვენებით დამოუკიდებელ მრავალფეროვნებაში, რომლადაც განვითარებული ცნობიერება იღვრება. ეს კონცენტრირებული ინდივიდუალობა თავს იჩენს ხოლმე იმის სახითაც, რასაც *გულს* ან *ჯიგარს*, *გულითადობას*[24] ვუწოდებთ ხოლმე. კაცზე ვიტყვით, „ჯიგარი“ აკლიაო, როცა იგი ფხიზლად აწონ-დაწონი ცნობიერებით ყოველივეს თავისი გარკვეული მიზნების მიხედვით განიხილავს და შესაბამისადაც მოქმედებს — თუნდ სუბსტანციალური, დიდი მიზნები იყოს ეს და თუნდ წვრილი და უსამართლო ინტერესები; ხოლო გულითადი, „ჯიგრიანი“, პირიქით, იმ კაცს ჰქვია, ვინც თავის გრძნობითს ინდივიდუალობას, თუნდაც შეზღუდულს, ბატონობას ანიჭებს, ვინც ამ გრძნობითი ინდივიდუალობის მიერ ნაკარნახევ ცალკეულ ამოცანებში მთელი თავისი არსებითაა ჩართული, სავსეა მათით. მაგრამ ასეთ გულითადობა-ჯიგრიანობაზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი იმდენად გენია არაა, რამდენადაც indulgere genio*.

დამატება: რაც § 402-ის დამატებაში „თავისი ინდივიდუალური სამყაროს *მოზმანებასა* და *გუმანით გრძნობაში* ჩართული სულის“ სახელით აღვნიშნეთ, იმას ამ პარაგრაფის სათაურში ვუწოდებთ „მგრძნობელ სულს მისს უშუალობაში“. ადამიანური სულის განვითარების ამ ფორმას აქ კიდევ უფრო გარკვეულად წარმოვადგენთ, ვიდრე ზემოთ მოცემულ შენიშვნაში წარმოვადგინეთ. ჯერ კიდევ § 404-ის შენიშვნაში ითქვა, რომ მოზმანებისა და გუმანით გრძნობის საფეხური ამასთანავე ისეთ ფორმას წარმოადგენს, რომელსაც უკვე ცნობიერებასა და განსჯისუნარს მიღწეული გონი შესაძლებელია კვლავ დაუბრუნდეს, ვითარცა ავადმყოფურ მდგომარეობას. მაგრამ გონის ეს ორი სახეობა[25] — ერთი მხრივ ჯანსაღი, განმსჯელი ცნობიერება, მეორე მხრივ მოზმანება და გუმანით გრძნობა — მგრძნობელი სულის განვითარების პირველ საფეხურზე, რომელსაც ამჯერად საუბარი იხება, შეიძლება არსებობდეს როგორც *ერთიმეორის* მეტნაკლებად *გამჭვალავი*, რამდენადაც ამ საფეხურის თავისებურება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ყრუ[26] სუბიექტური ანუ გუმანით მგრძნობი ცნობიერება არ იმყოფება პირდაპირ დაპირისპირებაში თავისუფალ, ობიექტურ ანუ განმსჯელ ცნობიერებასთან, როგორც ეს მგრძნობელი სულის *მეორე* საფეხურზე, *შეშლილობის* საფეხურზე ხდება, არამედ ამ ცნობიერებისადმი მხოლოდ მისგან განსხვავებულის, მაშასადამე, ამ განმსჯელ ცობიერებასთან *შერევადის* მიმართება აქვს. ამგვარად, ამ საფეხურზე გონი ჯერ არ არსებობს როგორც *წინააღმდეგობა თავისთავში*. მისი ორი მხარე, შეშლილობისას რომ ერთიმეორესთან წინააღმდეგობაში მოდის, აქ ჯერ კიდევ უბრყვილო და ხელუხლებელ[27] მიმართებაშია ერთიმეორესთან. ამ საფეხურს შეგვიძლია მგრძნობელი სულის *მაგიური* მდგომარეობა[28] ვუწოდოთ, რადგან ამ გამოთქმით აღინიშნება უშუამავლო მიმართება შინაგანისა გარეგანისადმი ან სხვისადმი საერთოდ. მაგიურია ის ძალა, რომლის მოქმედებაც ობიექტური ვითარებისეული კავშირებით, პირობებითა და შუაფაქტორებით[29] არაა განსაზღვრული. სწორედ ასეთი უმეშვეოდ მოქმედი ძალაა „მგრძნობელი სული მისს უშუალობაში“.

---

* გენიისადმი დათმობა, გენიის აყოლა (ლათ.).

[23] Gründe [24] Gemüt [25] Weisen [26] dumpf [27] unbefangener [28] Verhältnis [29] Vermittlungen

სულის განვითარების ამ საფეხურის გაგებისათვის ზედმეტი არ იქნება, აქ მაგიის ცნება უფრო დეტალურად განვმარტოთ. აბსოლუტური მაგია გონის, როგორც ასეთის მაგია იქნებოდა. გონიც საგნებზე მაგიურ ზემოქმედებას[30] ახდენს, იგი მაგიურად ზემოქმედებს სხვა გონზე. მაგრამ ამ მიმართებაში უშუალობა მხოლოდ ერთი მომენტია. აზროვნებისა და ჭვრეტის (ინტუიციის) მიერ, ისევე როგორც მეტყველებისა და ჟესტის მიერ გაშუალება მის მეორე მომენტს ქმნის. მართალია, ბავშვი გარშემო მყოფ უფროსთა გონის მიერ ზემოქმედებას, უპირატესად, უშუალოდ განიცდის, მაგრამ ამასთანავე ეს მიმართება გაშუალებულია ცნობიერებისა და ბავშვის უკვე ფეხადგმული თავისთავადობის[31] მიერ. მოზრდილთა შორის უფრო ძლიერ გონს მაგიური ძალა აქვს უფრო სუსტის მიმართ, როგორც, მაგალითად, ლირს კენტის მიმართ, რომელიც დაუძლეველ ლტოლვას გრძნობს უბედური მეფისადმი, ვინაიდან ამ უკანასკნელს — ასე ესახება საქმე კენტს, — პირისახეში აქვს რაღაც ისეთი, რაც, მისივე სიტყვით რომ ვთქვათ, „სურვილს აღგიძრავს, მას „ბატონი“ უწოდო“. ასეთივე იყო საფრანგეთის ერთერთი დედოფლის პასუხიც, თავის მეუღლეზე ჯადოს ხმარება რომ დააბრალეს: „მასზე მაგიური ძალა სხვა არა გამომიყენებია რა გარდა იმისა, რომელიც ბუნებამ უფრო ძლიერ გონს მიანიჭა უფრო სუსტის მიმართ“. როგორც მოყვანილ შემთხვევებში მაგია მდგომარეობს ერთი გონის უშუალო ზემოქმედებაში მეორეზე, ისე საერთოდ მაგიისა და ჯადოსნობის შემთხვევაში — მაშინაც კი, როცა ეს ეხება ბუნებრივ საგნებს, როგორიცაა მზე და მთვარე, — ადამიანებს თვალწინ ედგათ ხოლმე წარმოდგენა, რომ ჯადოსნობა, არსებითად, გონის უშუალოდ ზემოქმედი ძალის მიერ ხდება, ამასთან, არა ღვთაებრივი გონის, არამედ ეშმაკისეული გონის ძალის მიერ, ასე რომ იმავე ზომით, რომლითაც ესა თუ ის პირი ჯადოსნური ძალითაა აღჭურვილი, იგი ეშმაკისადმი დაქვემდებარებულიცაა.

ყველაზე უშუალო მაგია, — თუ საქმეს უფრო დეტალურად ჩავხედეთ, — ისაა, რომელსაც ინდივიდუალური გონი თავისი საკუთარი სხეულის მიმართ ახორციელებს, როცა ამ უკანასკნელს თავისი ნების მორჩილ და წინააღმდეგობის უნარმოკლებულ განმახორციელებლად იხდის. მაგრამ ადამიანს ცხოველების მიმართაც უაღრესად გაუშუალებელი მაგიური ძალა აქვს, ვინაიდან ეს უკანასკნელნი ადამიანის მზერას ვერ უძლებენ!

გარდა მაგიური ზემოქმედების ზემოაღწერილი სახეებისა, რომლებსაც მართლა აქვთ ადგილი, ადამიანთა მოდგმას ყალბად მიაწერეს თავდაპირველი[32] მაგიური მდგომარეობაც, რომელშიც ადამიანის გონი, თითქოს, განვითარებული ცნობიერების უქონლად და სავსებით უშუალოდ ბევრად უფრო სრულყოფილად იმეცნებდა გარეგანი ბუნების კანონებს და საკუთარ ჭეშმარიტ არსებას, ისევე როგორც ღვთის ბუნებას, ვიდრე ეს ახლა ძალუძს. ეს წარმოდგენა ისევე ეწინააღმდეგება ბიბლიას, როგორც გონებას, რადგან პირველი ცოდვის მითოსში ბიბლია ნათლად გვეუბნება, რომ ჭეშმარიტის შემეცნება ადამიანს მხოლოდ მას შემდეგ ჰხვდა წილად. რაც გაწყდა მისი პირველი ერთიანობა ბუნებასთან, რომელიც (ეს ერთიანობა) მას სამოთხეში ჰქონდა. რაც კი ზღაპრები მოგონილა პირველყოფილ ადამიანთა დიდ ასტრონომიულსა

[30] Infektion [31] Selbstandigkeit [32] primitiv

და სხვა სახის ცოდნის შესახებ, უნიადაგო აღმოჩნდება ხოლმე ყოველთვის, როგორც კი საქმეს უფრო დეტალურად შევხედავთ. მართალია, მისტერიების შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისინი ძველი ცოდნის ნამსხვრევებს შეიცავენ; ისიც მართალია, რომ ინსტინქტურად მოქმედი გონების კვალი უადრესსა და უველურეს ეპოქებში მოიპოვება. მაგრამ ადამიანური გონების ამ ინსტინქტისმიერ პროდუქტებს ვერ მივანიჭებთ თავდაპირველი მეცნიერული შემეცნების მნიშვნელობას. პირიქით, ისინი სრულებით ა რ ა მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ რასმე წარმოადგენენ, ოდენ შეგრძნებისა და ჭვრეტის კუთვნილს, ვინაიდან მეცნიერება ვერ იქნება პ ი რ ვ ე ლ ი, არამედ მხოლოდ უ კ ა ნ ა ს კ ნ ე ლ ი შეიძლება იყოს.

ეს რაც შეეხება მაგიურის ა რ ს ე ბ ო ბ ა ს საერთოდ. თუ ვილაპარაკებთ მისი ა ნ თ რ ო პ ო ლ ო გ ი ი ს სფეროში გამოჩენის წესზე, აქ სულის მაგიური მიმართების **ორი** ფორმა უნდა განვასხვავოთ.

პირველი ამ ფორმათაგანი შეგვიძლია სიცოცხლის ფ ო რ მ ა ლ უ რ ი ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ო ბ ი ს სახელით აღვნიშნოთ. ფორმალურია ეს სუბიექტურობა იმიტომ, რომ იმდენად ნაკლებ იჩემებს იმას, რაც ობიექტურ ცნობიერებას ეკუთვნის, რომ, უფრო, თვითაა ობიექტური სიცოცხლის ერთერთი მ ო მ ე ნ ტ ი. აქედან გამომდინარე, იგი ისევე არაა არსაარსებო რამ, — ისეთი რამ, რისი ყოფნაც არ ჯერ-არს, რაღაცა ავადმყოფური, — როგორც არაა ასეთი, მაგალითად, კბილების ამოსვლა, არამედ უფრო ისეთი რამაა, რაც ჯანმრთელ ადამიანსაც აუცილებლად მოსდის. მაგრამ ამ სუბიექტურობის ფორმალურ ბუნებაში, მის უგანსხვავებო ერთიანობაში ამასთანავე იმის საფუძველიც ძევს, რომ, — თუნდ არაფერი ვთქვათ სუბიექტური ცნობიერებისა და ობიექტური ცნობიერების იმ პირდაპირ დაპირისპირებულობაზე, რომელიც შეშლილობაში სუფევს, — აქ ლაპარაკი არ შეიძლება ერთმანეთისადმი ორი თავისთავადი პიროვნების მიმართებაზეც კი; ამგვარ მიმართებას სულის მაგიური მოქმედების მეორე ფორმის განხილვისას შევხვდებით.

ამ მდგომარეობის პირველი ფორმა, რომელიც პირველად უნდა განვიხილოთ, თავის მხრივ სამგვარ მდგომარეობას მოიცავს:

აა) ბ უ ნ ე ბ რ ი ვ ზ მ ა ნ ე ბ ა ს

ბბ) ბ ა ვ შ ვ ი ს ც ხ ო ვ რ ე ბ ა ს დ ე დ ი ს ს ხ ე უ ლ შ ი

გგ) ჩ ვ ე ნ ი ც ნ ო ბ ი ე რ ი ც ხ ო ვ რ ე ბ ი ს დ ა მ ო კ ი დ ე ბ უ ლ ე ბ ა ს ჩ ვ ე ნ ი ი დ უ მ ა ლ ი შ ი ნ ა გ ა ნ ი ს ი ც ო ც ხ ლ ი ს ა დ მ ი, ჩვენი განსაზღვრული გონითი ბუნებისადმი ანუ იმისადმი, რასაც ადამიანის გ ე ნ ი ა ვუწოდეთ.

აა) ზ მ ა ნ ე ბ ა. ჯერ კიდევ 398-ე პარაგრაფში, ინდივიდუალური სულის გ ა მ ო ღ ვ ი ძ ე ბ ა ზ ე, უფრო ზუსტად — ძილსა და ღვიძილს შორის გარკვეული განსხვავების დადგენაზე რომ ვლაპარაკობდით, მოგვიხდა წინასწარ მოგვეხსენიებინა ბ უ ნ ე ბ რ ი ვ ი ზ მ ა ნ ე ბ ა, რადგან ეს უკანასკნელი ძილის მომენტს წარმოადგენს და, თუ საკითხს ზერელედ შევხედავთ, შესაძლებელია ძილისა და ღვიძილის ერთი-და-იმავეობის[33] საბუთად მოგვეჩვენოს. ამ შეხედულების ზერელეობის საილუსტრაციოდ ამ ორი მდგომარეობის იმ არსებითი განსხვავებულობის მოხსენიებაც მოგვიხდა, რომელიც მათ ზმანებასთან მიმარ-

[33] Einerlichkeit

თების მხრივ აქვთ. მაგრამ სულის წეღან მოხსენიებული მოქმედების განხილვისთვის შესაფერი ადგილი სწორედ რომ § 405-ის დასაწყისშია, სადაც იწყება თავისი კონკრეტული ბუნებრივი ცხოვრების მოზმანებასა[34] და გუმანით გრძნობაში[35] ჩაბმული სულის განხილვა. აქ, იმის დამოწმებასთან ერთად, რაც § 398-ის შენიშვნასა და დამატებაში ითქვა სიზმართა სავსებით სუბიექტური, განმსჯელ ობიექტურობას მოკლებული ბუნების შესახებ, ისღა უნდა დავსძინოთ, რომ ზმანების მდგომარეობაში ადამიანის სული მხოლოდ ერთეული[36] ზემოქმედებით[37] კი არ ივსება, არამედ იგი უფრო მეტად, ვიდრე ეს სხვადასხვა საქმიანობებით გართულ მღვიძარე სულს სჩვევია, აღწევს თავისი *მთელი ინდივიდუალური* ბუნების, თავისი წარსულის, აწმყოსა და მომავლის *მთელი წრის* მძლავრ განცდას და რომ სულის ინდივიდუალური ყოვლადობის (ტოტალობის) ამ შეგრძნების ფაქტია იმის საფუძველი, რომ ზმანებას თავისთავის მგრძნობელი სულის განხილვისას ვახსენებთ.

ბბ) *ბავშვი დედის სხეულში.* თუ ზმანებისას ინდივიდი, რომელიც თავისთავის გრძნობამდე მიდის, ჩართულია *მარტივ უშუალო მიმართებაში თავისთავისადმი* და მის ამ თავისთვის-ყოფნას სავსებით აქვს სუბიექტურობის ფორმა, დედის სხეულში მყოფ ბავშვში, პირიქით, ისეთ სულს ვხედავთ, რომელსაც ნამდვილი თავისთვის-ყოფნა მასში (ბავშვში) კი არა აქვს, არამედ მხოლოდ დედაში. ბავშვის სულს ჯერ არ ძალუძს თავისთავის ზიდვა, არამედ მას დედის სული ზიდავს, ასე რომ აქ ნაცვლად სულის იმ *მარტივი მიმართებისა თავისთავისადმი*, რასაც ზმანებაში ვხვდებით, გვაქვს მისი ამდენადვე მარტივი, უშუალო მიმართება *სხვა* ინდივიდისადმი, რომელშიც ნაყოფის ჯერ თავისთავში უთვითო[38] სული თავის თვითობას პოვებს. ეს მიმართება განსხვავებულთა ერთიანობის ვერმწვდომ განსჯისუნარს უცნაურ რაღმე წარმოუდგება, რადგან აქ ჩვენ ვხედავთ რაღაცა უშუალო ერთმანეთში-ცხოვრებას[39], ორი ინდივიდის სულთა განუყოფელ ერთიანობას, რომელთაგანაც ერთი *ნამდვილ*, თავისთვის-მყოფ თვითობას წარმოადგენს, მეორეს კი, სულ ცოტა, ფორმალური თავისთვის-მყოფობა მაინც აქვს და სულ უფრო და უფრო უახლოვდება ნამდვილ თავისთვის-მყოფობას. მაგრამ ფილოსოფიური განხილვისათვის სულთა ეს განუყოფელი ერთიანობა მით უფრო ნაკლებ წარმოადგენს რაღაცა გაუგებარს, რომ ბავშვის თვითობას ჯერ არ ძალუძს, დედისას რაიმე წინააღმდეგობა გაუწიოს, არამედ სავსებით გახსნილია დედის სულის უშუალო ზემოქმედებისათვის. ეს ზემოქმედება იმ მოვლენებში ცხადდება, რომლებსაც *ხალებს* („დედისეულ ლაქებს“) უწოდებენ. ზოგ რასმე, რასაც ამგვარ ნიშნებს ათვლიან ხოლმე, შესაძლოა *წმინდა ორგანული* წარმოშობა ჰქონდეს. მაგრამ მრავალი ფიზიოლოგიური მოვლენის მიმართ უეჭველია, რომ ეს მოვლენები დედის მიერ განცდილი გრძნობისაგანაა[40] გამოწვეული — რომ, მაშასადამე, მათ საფუძვლად *ფსიქიკური* მიზეზი უდევთ. ასე, მაგალითად, მოგვითხრობენ, რომ ბავშვები დაზიანებული ხელით დაბადებულან, რადგან დედას ან მართლა ხელი მოუტეხავს, ან ისე მაგრად მიურტყამს მაინც, რომ მოტეხილი ჰგონებია, ან, დაბოლოს, სხვისი ხელის მოტეხა უნახავს და შეშინებულა.

---

[34] Durchträumen [35] Ahnen [36] vereinzelt [37] Affektionen [38] selbstlos. [39] I neinanderleben
[40] Empfindung

ამგვარი მაგალითები ისე საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ აქ მათი მრავლად მოყვანა ზედმეტია. დედის მიერ განცდილი ზემოქმედებების ასეთი განხეულებრივება, ერთი მხრივ, ჩანასახის სისუსტითა და წინააღმდეგობის უნარმოკლებულობით აიხსნება, მეორე მხრივ, იმით, რომ ფეხმძიმობისაგან დასუსტებულ დედაში, რომელსაც აღარა აქვს სავსებით დამოუკიდებელი სიცოცხლე, არამედ თავის სიცოცხლეს შვილზე ავრცელებს, შეგრძნებებს ისეთი სიცხოველე და ძალა ეძლევათ, რომელიც თვით დედას სძლევს. დედის შეგრძნებათა ამ ძალას ძუძუს მწოვარი ბავშვიც ჯერ ძალიან ექვემდებარება. ცნობილია, რომ დედის უსიამოვნო სულისძვრანი რძეს აფუჭებენ და ამით ბავშვსაც ჰვნებენ. რაც შეეხება მშობლებისა და მოზრდილი შვილების დამოკიდებულებას, აქ, მართალია, მაგიურობა იმაში გამოვლენილა, რომ დიდი ხნის დაშორებულ მშობლებსა და შვილებს, რომელნიც ერთმანეთს არ იცნობდნენ, შეუცნობლად ერთმანეთისადმი გულმიზიდულობა ჰქონიათ. მაგრამ მაინც ვერ ვიტყვით, რომ ეს გრძნობა საყოველთაო და აუცილებელი რამ იყოს, რადგან არის შემთხვევები, როცა მამებს შვილები და შვილებს მამები ბრძოლაში მოუკლავთ ისეთ პირობებში, როცა შეეძლოთ ამას აჰრიდებოდნენ, ამ თავისი ბუნებითი კავშირის ოდნავი გუმანი მაინც რომ ჰქონოდათ.

გგ) ი ნ დ ი ვ ი დ ი ს მ ი მ ა რ თ ე ბ ა თ ა ვ ი ს გ ე ნ ი ა ს თ ა ნ. მესამე გზა, რომლითაც ადამიანური სული თავისი ყოვლადობის (მთელობის, ტოტალობის) გრძნობამდე მიდის, არის ინდივიდის დამოკიდებულება თავის გ ე ნ ი ა ს თ ა ნ. გენიაში ვგულისხმობთ ადამიანის იმ კერძოობას[41], რომელიც ყველა მდგომარეობასა და ვითარებაში მისი ქმედებისა[42] და ბედის გადამწყვეტია. სახელდობრ: მე, ჩემთავში, ორი რამ ვარ — ერთი მხრივ ის, რადაც ვიცი ჩემითავი ჩემი გ ა რ ე გ ა ნ ი ცხოვრებისა და ჩემი ზ ო გ ა დ ი წარმოდგენების მიხედვით, და მეორე მხრივ ის, რაც ვარ ჩემს განსაკუთრებულგვარად განსაზღვრულ შინაგანში[43]. ჩემი შინაგანის ეს კერძოობა შეადგენს ჩემს ბედისწერას, რადგან იგი ის ორაკულია, რომლის გამონათქვამებზედაც ინდივიდის ყველა გადაწყვეტილებაა დამოკიდებული. იგი შეადგენს იმ ობიექტურს, რომელიც თავს გვივლენს ამა თუ იმ კაცის ხასიათის შ ი დ ა წ ი ა ღ ი დ ა ნ. რომ გარემოებები და ვითარებები, რომლებშიც ინდივიდი აღმოჩნდება, მის ბედს სწორედ ა მ მიმართულებას აძლევენ და არა სხვას, ამის ძირი არც მხოლოდ ამ გარემოებებსა და ვითარებებშია, არც მხოლოდ ამ ინდივიდის ზ ო გ ა დ ბუნებაში, არამედ ამასთანავე მის განსაკუთრებულობაშიცაა. მოცემული გარემოებებისადმი ეს გარკვეული ინდივიდი სხვა მიმართებას ამყარებს, ვიდრე ასეული სხვა ინდივიდები; ერთი კაცის მიმართ რაღაც გარკვეულ გარემოებებს შეიძლება მაგიური ძალა ჰქონდეთ, მეორე კი იმავე გარემოებებმა მის ჩვეულებრივ კალაპოტს ვერ გადააცილონ. ამგვარად, გარემოებები რაღაც შემთხვევითი, კერძო წესითაა შერეული ინდივიდთა შიდაწიაღთან, ასე რომ ეს ინდივიდები იმად, რაც საბოლოოდ არიან ხოლმე, ხდებიან ნაწილობრივ გარემოებებისა და იმ ზოგადმნიშვნელადის გამო, რაც მათშია, ნაწილობრივ კი საკუთარი კერძო შინაგანი განსაზღვრულობის გამო. მართალია, ინდივიდს თავის ამ კერძო განსაზღვრულობისათვის, რომელიც სხვათაგან ასხვავებს,—მისი ასეთი ან ისეთი ქცევისათვის, — ჩვეულებრივ, საფუძველიც მოჰყავს ხოლმე, მაშასადამე, ზო-

[41] Besonderheit. [42] Tun. [43] Inneren

გადმნიშვნელად განსაზღვრებასაც ეყრდნობა, მაგრამ, ვინაიდან იგი ამ დროს იქცევა, არსებითად, როგორც *მგრძნობელი*, ამას ყველა შემთხვევაში რაღაც კერძო, მისთვის განსაკუთრებული წესით აკეთებს. მაშასადამე, თვით მღვიძარე, განსჯელი ცნობიერება, რომელიც ზოგად განსაზღვრებებში ტრიალებს, ისე უმძლავრესად იქნება განსაზღვრული თავისი გენიის მიერ, რომ ამ დროს ინდივიდი, თითქოს, არადამოუკიდებლობის მდგომარეობაში იმყოფება, რომელიც შეგვიძლია შევადაროთ ნაყოფის დამოკიდებულებას დედის სულზე ან იმ პასიურობას, რომლითაც ზმანებისას სული თავისი ინდივიდუალური სამყაროს წარმოდგენამდე მიდის. მაგრამ, მეორე მხრივ, ინდივიდის მიმართება თავის გენიასთან იმით განსხვავდება მგრძნობელი სულის ორივე ზემოგანხილული მიმართებისაგან, რომ იგი ამ ორის *ერთიანობაა* — რომ იგი სულის თავისთავთან *მარტივი ერთიანობის* მომენტს, რასაც ბუნებრივი ზმანება შეიცავს, და სულის ცხოვრების ორმაგობის მომენტს, რომელსაც შეიცავს ნაყოფის მიმართება დედასთან, *ერთ* რაღმე აერთებს, ვინაიდან გენია, ერთი მხრივ, თვითებრივი სხვაა ინდივიდის მიმართ, ისე როგორც დედის სული ნაყოფის მიმართ, ხოლო, მეორე მხრივ, ისეთსავე განუყოფელ ერთიანობას ქმნის ინდივიდთან, როგორსაც სული თავისი სიზმრების სამყაროსთან.

§ 406

გრძნობითი სიცოცხლე, როგორც *ფორმა, მდგომარეობა* თვითცნობიერი, განათლებული, შეგნებული ადამიანისა, წარმოადგენს ავადმყოფობას, რომელშიც ინდივიდი *უშუალო* მიმართებაში დგება თავის კონკრეტულ შინაარსთან და რომელშიც შეგნებული ცნობიერება როგორც თავისთავისა, ისე სამყაროს განსჯითსაწვდომი წყობა-კავშირისა მას ხელთ აქვს მხოლოდ როგორც ხსენებული მდგომარეობისაგან განსხვავებული მდგომარეობა. ესაა *მაგნეტური სომნამბულიზმი* და მასთან დაკავშირებული მდგომარეობები.

შენიშვნა: წინამდებარე ენციკლოპედიურ დალაგებაში იმის ჩვენება არ ძალგვიძს, რასაც მოითხოვს ამ საყურადღებო და, უპირატესად, ცხოველური მაგნეტიზმის მიერ გამოწვეული მდგომარეობის ზემოთ მოცემული განსაზღვრების დასაბუთება — სახელდობრ, იმისა, რომ ყოველივე ზემოთქმული ცდის მონაცემებს შეესატყვისება. ამისთვის საჭირო იქნებოდა, პირველ ყოვლისა, რომ ყველა ეს მრავალგვარი და ერთიმეორისაგან ასე ძლიერ განსხვავებული მოვლენები რაღაც ზოგადი თვალსაზრისების ქვეშ მოგვექცია, რომლებიც მათი ყველას მომცველი აღმოჩნდებოდა. თუკი საქმე ასე გვესახება, რომ დადასტურებას პირველ ყოვლისა მისი ფაქტობრივი მხარე საჭიროებს, მაშინ ეს დადასტურება მაინც ზედმეტი აღმოჩნდება იმათთვის, ვის თვალშიც მისი საჭიროება ჩნდება, რადგან ეს ადამიანები უაღრესად იადვილებენ საკითხისადმი მიდგომას იმით, რომ სათანადო მონათხრობს, რაც უნდა მრავლად მოიპოვებოდეს იგი და რაც უნდ სარწმუნო იყოს მოწმეთა განათლების, ხასიათის და ა. შ. წყალობით, მაინც პირწმინდად უარყოფენ, როგორც ილუზიასა და თვალთმაქცობას, და ისე მყარად აღგანან თავიანთ აპრიორულ განსჯაში ამ აზრს, რომ მის წინააღმდეგ არა თუ ვერაფერს გააწყობს ფაქტების დადასტურება მოწმეთა მიერ, არამედ მათ ისიც კი უარუყვიათ არაერთხელ, რაც საკუთარი თვალით უნახავთ[8]. იმის დაჯერებისათვის, რასაც საკუთარი თვალით ვხედავთ, და, მით

უფრო, გაგებისათვის ამ სფეროში მთავარი პირობა ისაა, რომ განსჯისუნარისეულ კატეგორიათა ტყვეობაში არ ვიყოთ.

აქ აღვნიშნავთ მთავარ მომენტებს, რომლებსაც საქმე ეხება.

აა) ინდივიდის კ ო ნ კ რ ე ტ უ ლ ყოფიერებაში შედის მისი ძირეული ინტერესების, მისი იმ არსებისმიერი[44] და კერძოობითი[45] ემპირიული მიმართებების ერთობლიობა, რომელიც ამ ადამიანს სხვა ადამიანებთან და, საერთოდ, სამყაროსთან აქვს. ამათი მთელი ერთობლიობა (ტოტალობა) შეადგენს ამ ადამიანის სინამდვილეს იმგვარად, რომ იგი მისთვის იმანენტურია, და იგი (ეს ყოვლადობა, ეს ტოტალობა) ზემოთ კიდეც აღინიშნა მისი გენიის სახელით. ეს უკანასკნელი არაა იგივე, რაც მნებებელი და მოაზროვნე თავისუფალი გონი; უფრო, პირიქით: ეს გრძნობითი ფორმა, რომელშიც ინდივიდი ვარდება და რომელშიც მას აქ ვიხილავთ, მისი, როგორც თავისთავთან-მყოფი გონითობის, არსებობაზე ხელის აღებას წარმოადგენს. (გენიის) ამ განსაზღვრებიდან გამომდინარე უპირველესი დასკვნა (მისი) შ ი ნ ა ა რ ს ი ს მიმართ ისაა, რომ სომნამბულიზმისას ცნობიერებაში მხოლოდ ინდივიდუალურად განსაზღვრული სამყაროს, კერძოობითი[46] ინტერესების და შემოფარგლული დამოკიდებულებების წრე შემოდის. მეცნიერული შემეცნებები, ფილოსოფიური ცნებები და ზოგადი ჭეშმარიტებები სხვა ნიადაგს საჭიროებენ — სახელდობრ, მგრძნობელი სიცოცხლის ხშულობიდან[47] თავისუფალ ცნობიერებად განვითარებულ აზროვნებას. სისულელე იქნება, თუ მოველით, რომ მთვარეული მდგომარეობები რაღაც გამოცხადებებს შეგვძენს იდეების შესახებ.

ბბ) საღი ჭკუისა და განსჯისუნარის კაცმა თვითცნობიერად, განსჯით იცის ეს თავისი სინამდვილე, რომელიც მისი ინდივიდუალობის კონკრეტულ შევსებას (შემავსებელ მასალას, Erfüllung. მთარმნ. შენ) შეადგენს; მან იცის იგი ფხიზელმა იმ კავშირის ფორმით, რომელიც არსებობს, ერთი მხრივ, თვით მას (ამ კაცსა) და, მეორე მხრივ, ამ სინამდვილის, როგორც მისგან განსხვავებული გარეგანი სამყაროს, განსაზღვრულობებს შორის, და მან იცის ეს გარეგანი სამყარო, როგორც განსჯისათვის მისაწვდომი წესით თავის შიგნით შეკავშირებული მრავალგვარობა. თავის სუბიექტურ წარმოდგენებსა და გეგმებშიც მას მხედველობაში აქვს თავისი სამყაროს ეს განსჯითწვდომადი (რაციონალური, verständich მთარგმნ. შენ.) შეკავშირებულობა და თავის წარმოდგენათა და მიზანთა გაშუალებულობა ობიექტურ არსებულთა[48] მიერ, რომლებიც თავის მხრივ — უკლებლივ ყველა — გაშუალებული არიან (შდრ. § 398, შენიშვნა). ამასთან, ამ მის გარეთ მყოფ სამყაროს ისე აქვს მასში ჩატანილი თავისი ძაფები, რომ ის, რაც იგი (ეს ადამიანი) ნამდვილად არის თავისთვის (თავისსავე თვალში, მთარგმნ.), ამ ძაფებისაგან შედგება; ასე რომ ადამიანი თავისთავშიც წამსვე ჩაკვდებოდა[49] ამ გარეგანი კავშირების[50] გაქრობისთანავე, უფრო გამოკვეთილად თავისთავადი და ამ გარეგანისაგან დამოუკიდებელი რომ არ იყოს რელიგიის, სუბიექტური გონებისა და ხასიათის წყალობით. რაკი ესენი (რელიგია, სუბიექტური გონება და ხასიათი) გააჩნია, იგი ნაკლებ ჩავარდება იმ მდგომარეობაში, რომელსაც აქ საუბარი ეხება. ამ იგივეობის (ადამიანსა და მის გარე ინტერესებს შორის, მთარგმნ.)

[44] wesentlich. [45] partikulär. [46] partikulär. [47] Dumpfheit. [48] Existenzen [49] abstürbe [50] Äuβerlichkeiten

ფენომენის საილუსტრაციოდ შეგვიძლია გავიხსენოთ ის გავლენა, რომელსაც საყვარელი ნათესავების, მეგობრების და ა. შ. სიკვდილი ახდენს ცოცხლად დარჩენილებზე, — ის, რომ პირველებთან ერთად მეორენიც იხოცებიან ან ილევიან. ასე, მაგალითად, რომის რესპუბლიკის დაღუპვის შემდეგ კატომ სიცოცხლე ვეღარ შეძლო; მისი შინაგანი სინამდვილე, რაც ამის შემდეგ დარჩა, რესპუბლიკაზე ფართო ან მაღალი აღარ იყო; იგივე ითქმის სამშობლოს მონატრებაზე და ა. შ.

გგ) მაგრამ როცა ცნობიერების შემავსებელი მასალა („შევსება" Erfüllung), მისი გარესამყარო და მისი მიმართება ამ უკანასკნელთან, თითქოს ნისლით იბურება და სული, ამგვარად, ძილს ეძლევა (მაგნეტურ ძილში, კატალეფსიაში, სხვა დაავადებებისას, მაგალითად, ქალის მომწიფების პროცესში, სიკვდილის მოახლოებისას და სხვ.), მაშინ ინდივიდის ზემოხსენებული იმანენტური სინამდვილე ისევ სუბსტანციურ მთლიანობად (ტოტალობად) რჩება, როგორც გრძნობითი სიცოცხლე, რომელიც თავისთავში იხედება და (თავისთავის) ცოდნა აქვს. მაგრამ ვინაიდან ამ გრძნობით მდგომარეობამდე განვითარებული, ზრდადამთავრებული, განათლებული ცნობიერება ჩამოდის, იგი თავის შინაარსთან ერთად თავისი თავისთვის-მყოფობის ფორმალურ მხარესაც — ფორმალურ ჭვრეტასა (ინტუიციას) და ცოდნას ინარჩუნებს, მაგრამ ეს ფორმალური ჭვრეტა და ცოდნა ვერ მაღლდება ცნობიერების პირველგაყოფამდე (მსჯელობამდე, Urteil), რომლის წყალობითაც მისი შინაარსი მისთვის არის როგორც გარეგანი ობიექტურობა მაშინ, როცა ცნობიერება მრთელი და მღვიძარეა. ამგვარად, ინდივიდი არის მონადა, რომელსაც თავისთავში თავისი სინამდვილის ცოდნა აქვს, იგი გენიის თვითჭვრეტაა. თქმულიდან გამომდინარე, ამ ცოდნის დამახასიათებელი ისაა, რომ იგივე შინაარსი, რომელიც, ვითარცა განსჯითწვდომადი[51] სინამდვილე, ჯანმრთელი ცნობიერებისათვის ობიექტურია და რომლის ცოდნისთვისაც იგი (ეს ცნობიერება), როგორც შეგნებული[52], საჭიროებს განსჯით გაშუალებას მთელი მისი რეალური სიგრძე-სიგანით[53], ამ იმანენტობაში ცნობიერებამ უშუალოდ იცის, მისი ჭვრეტა ძალუძს. ეს ჭვრეტა იმდენადაა ნათელხედვა. რამდენადაც იგი გენიის განუყოფელ სუბსტანციალობას ეკუთვნის და რამდენადაც იგი (ცნობიერებისა და მისი შინაარსის) კავშირის თვით არსებაში ძევს, მაშასადამე, მიჯაჭვული არაა იმ მაშუალებელ, ერთიმეორისადმი გარეგან პირობებზე, რომლებიც შეგნებულმა ცნობიერებამ სათითაოდ უნდა გაირბინოს და რომლებთან მიმართებითაც იგი შემოზღუდულია თავისი საკუთარი გარეგანი ერთეულობის შესაბამისად. მაგრამ ვინაიდან ამ ნათელხედვის შინაარსი თავისი სიმღვრივის (ბუნდოვანების) გამო ვერ დალაგდება განსჯადი[53] (რაციონალური) კავშირის სახით, ეს ნათელხედვა ინდივიდის საკუთრივ გრძნობის, წარმოსახვის და სხვა ამგვარების შემთხვევითობათა სათარეშოა, თუნდაც იმაზეც არაფერი ვთქვათ, რომ მისეულ ჭვრეტაში უცხო წარმოდგენებიც შემოდის (იხ. ქვემოთ). ამიტომაც არავითარი საშუალება არ არსებობს იმის გარკვევისა, ნათელმხილველთა ხილვებში სწორად ხილული მეტია თუ ის, რაშიც ისინი ტყუვდებიან. მაგრამ უგნურებად რჩება მაინც ისეთი მდგომარეობისათვის დამახასიათებელი ჭვრეტის მიჩნევა გონის აღმაფრენად და საღ მდგო-

---

[51] verständige [52] besonnenes [53] Ausbreitung [54] verständig

მარეობაზე უფრო ჭეშმარიტ მდგომარეობად, რომელსაც უფრო ზოგად შემეცნებათა მოცემა ძალუძს*.

დდ) ერთ არსებით განსაზღვრულობას ამ გრძნობითს სიცოცხლეში, რომელსაც განსჯისუნარისა და ნებისთვის დამახასიათებელი პიროვნულობა აკლია, ის არის, რომ იგი (გრძნობითი სიცოცხლე) პასიურობის მდგომარეობაა, სწორედ ისევე, როგორც ბავშვის მდგომარეობა დედის სხეულში. ამის გამო ავადმყოფი სუბიექტი მოჰყვება ხოლმე და ამ მდგომარეობის შემდეგ კვლავაც რჩება ხოლმე სხვისი ძალაუფლების ქვეშ, სახელდობრ, მაგნეტიზიორისა, ასე რომ ამ ორის ფსიქიკურ კავშირში უთვითობო[55] ინდივიდს, — ინდივიდს, რომელიც არაა ნამდვილი, ვითარცა პიროვნული ინდივიდი, — თავის სუბიექტურ ცნობიერებად იმ გონზე მყოფი ინდივიდის ცნობიერება აქვს და ეს სხვა ამ პირველის აწ-და-აქ-მყო[56] სუბიექტური სულია, მისი გენიაა, რომელსაც შეუძლია იგი ამა თუ იმ შინაარსით შეავსოს. ის გარემოება, რომ სომნამბულური ინდივიდი თავისში შეიგრძნობს იმ გემოებსა და სუნებს, რომელთა შეგრძნებაც ახლა მასთან კავშირში მყოფ მეორე ინდივიდს აქვს, რომ მან ამ უკანასკნელის სხვა ამჟამინდელი ჭვრეტებიცა და შინაგანი წარმოდგენებიც იცის, მაგრამ იცის როგორც თავისი, იმ სუბსტანციურ იგივეობას გვიჩვენებს, რომელშიც სული, როგორც ისეთი რამ, რაც, კონკრეტულიც კი, ჭეშმარიტად არამატერიალურია, შეიძლება იყოს სხვა სულთან. ამ სუბსტანციურ იგივეობაში ცნობიერების სუბიექტურობა მხოლოდ ერთია და ავადმყოფის ინდივიდუალობაც, მართალია, თავისთვისმყოფობას წარმოადგენს, მაგრამ ცარიელს, თვით მისთვის (ავადმყოფისთვის) არა სახეზე-მოცემულს[57], (ოდეხ) ნამდვილს. ამიტომაც ამ ფორმალურ თვითობას თავისი შევსებები (შემავსებელი მასალა; ის, რითაც ივსება, Erfüllungen) სხვისი შეგრძნებებისა და წარმოდგენების სახით აქვს, იგი ხედავს, იყნოსავს, გემოს იგებს, კითხულობს, ესმის სხვაში. თქმულთან დაკავშირებით ისღა უნდა შევნიშნოთ კიდევ, რომ სომნამბულა, ამგვარად, მიმართებაში დგება ორ გენიასთან და ორ შინაარსთან — თავისასთან და მაგნეტიზიორისასთან, მაგრამ რომელ შეგრძნებებს ან ხილვებს ღებულობს ეს ფორმალური აღქმა[58] თავისი საკუთარი შინაგანიდან, ჭვრეტს მათ და ცოდნის დონემდე ამოჰყავს, და რომელს იმისეული წარმოდგენიდან, ვისთანაც კავშირში იმყოფება, ეს გაურკვე-

---

* პლატონმა უკეთ შეიცნო საერთოდ მისნობისა და შეგნებული ცნობიერებისმიერი ცოდნის მიმართება, ვიდრე მრავალმა თანამედროვე ავტორმა, რომლებსაც ჰგონიათ, რომ პლატონის წარმოდგენებში ენთუზიაზმზე ადვილად ჰპოვებენ მხარდაჭერას თავიანთი რწმენისათვის, რომ სომნამბულურ ხედვაში მაღალი გამოცხადება ძევს. პლატონი «ტიმაიოსში» (71 და მომდ.) ამბობს: იმისთვის, რომ სულის არაგონიერი ნაწილიც რამდენადმე ჭეშმარიტების თანაზიარი გახდეს, ღმერთმა ღვიძლი შექმნა და მას მანტეია — ხილვათა უნარი — მიანიჭაო. ღმერთმა რომ ადამიანურ უგნურებას ამ მისნობის უნარი მიანიჭა, — დასძენს პლატონი, — ამის საკმარისი საბუთი ის არის, რომ არც ერთ გონზე მყოფ (hesonnen) ადამიანს ჭეშმარიტი ხედვა არა აქვს, არამედ ეს მხოლოდ მაშინ ხდება, როცა მას განსჯისუნარი ძილში აქვს შებორკილი, ან სნეულია, ან ენთუზიაზმით თავისთავს გარეთ გასულაო. «ჭეშმარიტებად თქმულა ძველთაგანვე: თავისის ქმნა და თავისისა და საკუთარი თავის ცნობა მხოლოდ გონზე მყოფის ხვედრია». პლატონი სავსებით სწორად შენიშნავს როგორც ამგვარი ხილვისა და ცოდნის სხეულებრივ საწყისს, ისე ამგვარ ხილვათა ჭეშმარიტობის შესაძლებლობასაც, მაგრამ ამჩნევს ამ უკანასკნელის (ხილვათა ჭეშმარიტობის) დაბლა დგომასაც გონიერ ცნობიერებასთან შედარებით.

[55] selbstlos [56] gegenwärtig [57] präsentes. [58] Vernehmen

ველია. ეს გაურკვევლობა შეიძლება მრავალი ცდომილების წყარო გახდეს და, სხვათა შორის, იგი იმ აუცილებელი განსხვავების საფუძველსაც წარმოადგენს, რომელიც შეიმჩნევა სხვადასხვა ქვეყნიდან გამოსული და სხვადასხვა განათლების პირებთან კავშირში მყოფი სომნამბულების შეხედულებებს შორის მათს ავადმყოფურ მდგომარეობაზე, ამ მდგომარეობის მკურნალობის გზებზე, მკურნალობის საშუალებებზე, აგრეთვე მეცნიერულსა და გონით კატეგორიებზე და ა. შ.

ეე) როგორც ამ მგრძნობელ სუბსტანციალობაში აღარა გვაქვს დაპირისპირება გარეგან ობიექტურთან, ისე თავის *შიგნითაც* სუბიექტი იმ ერთიანობაში იმყოფება, რომელშიც გრძნობის[59] ყველა განკერძოებული მახასიათებელი[60] გამქრალია, ასე რომ, — რაკიღა შეგრძნების ორგანოთა მოქმედება მიძინებულია, — საერთო გრძნობა[61] თავს იღებს კერძო ფუნქციების შესრულებას და თითებით — განსაკუთრებით კი გულის კოვზით[62], კუჭით — ხედვა, სმენა და ა. შ. იწყება.

რაღაცის *ცნებითი გაგება*[63] განმსჭვალი რეფლექსიისათვის იმას ნიშნავს, რომ შემეცნებულ იქნეს შუამავალ საფეხურთა[64] რიგი ერთ მოვლენასა და სხვა რაღაც არსებულს[65] შორის, რომელთანაც ეს პირველი მოვლენა კავშირშია, — ნიშნავს მოვლენათა ე. წ. ბუნებრივი მსვლელობის დანახვას ანუ მის ხედვას განსჯისუნარისეული კანონებისა და მიმართებების (მაგალითად, მიზეზობრიობის, საკმარისი საფუძვლის და სხვათა) მიხედვით. გრძნობითი სიცოცხლე — მაშინაც კი, როცა მას ფორმალური ცოდნაღა შერჩენია, როგორც ეს ზემოხსენებულ ავადმყოფურ მდგომარეობებში ხდება, — სწორედ *უშუალობის* ის ფორმაა, რომელშიც არა გვაქვს განსხვავება სუბიექტურისა და ობიექტურისა, განმსჭვალი პიროვნებისა და გარესამყაროსი, და არც სასრულობის (ზემოხსენებული) მიმართებები ამათ შორის. ამ უმიმართებო და მაინც სავსებით შევსებული კავშირის ცნებითი გაგება[66] თვითონ ხდის შეუძლებლად თავისთავს, თუკი წანამძღვრად ვიღებთ დამოუკიდებელი პიროვნებების არსებობას ერთმანეთის პირისპირ და (მათი ცნობიერების) შინაარსის, როგორც ობიექტური სამყაროს, პირისპირ, და, აგრეთვე, თუკი წინამძღვრად ვიღებთ საერთოდ სივრცითი და მატერიალური გათიშულობის აბსოლუტურობას.

დამატება: § 405-ის დამატებაში ვთქვით, რომ მგრძნობელი სულის *მაგიური* მიმართების *ორი* ფორმა უნდა განვასხვავოთ და რომ ამათგან *პირველს* შეგვიძლია სიცოცხლის *ფორმალური* სუბიექტურობა ვუწოდოთ. ამ პირველი ფორმის განხილვა ზემოხსენებულ დამატებაში დასრულდა. ამიტომ ახლა ამ მაგიური მიმართების *მეორე* ფორმა უნდა განვიხილოთ, სახელდობრ, მგრძნობელი სულის *რეალური* სუბიექტურობა. *რეალურს* ამ სუბიექტურობას იმიტომ ვუწოდებთ, რომ ნაცვლად *სულის განუყოფელი სუბსტანციალური ერთიანობისა*, რომელიც ზმანებაში სუფევს, ისევე როგორც ჩანასახის მდგომარეობაში და ინდივიდის მიმართებაში თავის გენიასთან, აქ თავს იჩენს სულის *ნამდვილად ორმაგი ცხოვრება*, რომელიც თავის ორსავე მხარეს თავ-თავისებური აქარსობის[67] საშუალებას აძლევს. პირველს ამ ორ მხარეთაგან წარმოადგენს მგრ-

[59] Fühlen [60] Partikularitäten [61] emeingefühl [62] Herzgrube [63] Begreifen [64] Vermittlungen [65] Dasein [66] Begreifen. [67] Dasein

ძნობელი სულის უშუალო მიმართება თავის ინდივიდუალურ სამყაროსთან და (თავის) სუბსტანციალურ სინამდვილესთან; მეორეს კი წარმოადგენს სულის გაშუალებული მიმართება მისს ობიექტურ კავშირებში ჩართულ სამყაროსთან. იმას, რომ ეს ორი მხარე *ერთიმეორეს სცილდება*, ერთიმეორის მიმართ დამოუკიდებლობას აღწევს, *ავადმყოფობა* უნდა ვუწოდოთ, ვინაიდან ეს ურთიერთდაცილება, — წინააღმდეგ იმისა, რაც § 405-ის დამატებაში დახასიათებული ფორმალური სუბიექტურობის შემთხვევაში გვქონდა, — თვითონ არ წარმოადგენს ობიექტური სიცოცხლის მომენტს. ისევე, როგორც სხეულებრივი სნეულება მდგომარეობს ერთი ორგანოს ან ერთი სისტემის გაჯიქებაში ინდივიდუალური სიცოცხლის საერთო ჰარმონიის წინააღმდეგ და ამგვარი დარღვევა და დაცილება ზოგჯერ ისე შორს მიდის ხოლმე, რომ რომელიღაც ერთი სისტემის ფუნქციონირება დანარჩენი ორგანიზმის ფუნქციონირების მაკონცენტრირებელ პუნქტად, მისი ძალების ჩამნთქმელ მზარდ სარეველად იქცევა, *სულის ცხოვრებაში* ავადმყოფობასთან გვაქვს საქმე მაშინ, როცა ორგანიზმის (ოდენ) სულითი მხარე[68], მოიპოვებს რა დამოუკიდებლობას გონითი ცნობიერებისაგან, ამ უკანასკნელის ფუნქციას ითვისებს, ხოლო გონი, — კარგავს რა ბატონობას ამ სულითს მხარეზე, რომელიც მის გამგებლობაში უნდა შედიოდეს, — ამიერიდან აღარც თავისთავის ბატონია, არამედ თვითონ ქვეითდება სულითის ფორმამდე და მით ხელს იღებს საღი გონისათვის არსებითს ობიექტურ მიმართებაზე ნამდვილ სამყაროსთან ანუ ისეთ მიმართებაზე, რომელიც გარეგანად დადგენილის მოხსნითაა გაშუალებული. სულითი მხარე[69] რომ გონისაგან დამოუკიდებლობას იპოვებს და მის ფუნქციასაც კი თავისთავზე იღებს, ამის შესაძლებლობა იმაში ძევს, რომ ეს სულითი მხარე იმდენადვე *განსხვავებულია* გონისაგან, რამდენადაც, თავისთავად, მისი *იგივეობრივია*. სულითი რომ გონს სცილდება და თავისთავს თავისთვის-მყოფად ადგენს, იგი იმად აჩენს თავს, რაც გონი მართლა არის —სახელდობრ, *ზოგადობის* ფორმაში თავისთვის-მყოფ სულად. მაგრამ ზემოხსენებული დაცილების შედეგად წარმოშობილი *სულიერი ავადმყოფობა* მხოლოდ შესადარებელი კი არაა სხეულებრივ ავადმყოფობასთან, არამედ *დაკავშირებულიცაა* მასთან, რადგან სულითი საწყისის[70] გონისაგან თავდაღწევა-დაცილების შემთხვევაში სხეულებრიობა, რომელიც პირველსაც და მეორესაც აუცილებლად ესაჭიროება ემპირიული არსებობისათვის, ამ ორ ურთიერთდაცილებულ მხარეს შორის ნაწილდება და, ამგვარად, თვითონ გათიშულ რადმე, მაშასადამე, ავადმყოფ რადმე იქცევა.

ავადმყოფური მდგომარეობები, რომლებშიც თავს იჩენს სულითი მხარის ამგვარი გათიშვა გონითი ცნობიერებისაგან, ძალიან მრავალგვარია. თითქმის ყველა ავადმყოფობამ შეიძლება გათიშვის ამ წერტილამდე მიაღწიოს. მაგრამ აქ, ჩვენი საგნის ფილოსოფიური განხილვისას, არ გვჭირდება ავადმყოფობის ფორმათა ამ მრავალსახეობის დახასიათება, არამედ მხოლოდ იმის დადგენა გვესაჭიროება, თუ რაა მათი იმ *ზოგადის ძირითადი ფორმები*, რომელიც მათში სხვადასხვა სახეს ღებულობს. იმ ავადმყოფობათა რიცხვს, რომლებშიც ამ ზოგადმა შეიძლება თავი იჩინოს, ეკუთვნის *მთვარეულობა*, *კატალეფსია*, *დედრობითი* სქესის ახალგაზრდობის *მომწი-*

---

[68] das Seelenhafte [69] das Seelenhafte [70] das Seelenhafte

ფების ასაკი, ფეხმძიმობის მდგომარეობა, აგრეთვე ხორეია და, გარდა ამისა — მოახლოებული სიკვდილის მომენტი, როდესაც ეს უკანასკნელი იწვევს სიცოცხლის ზემოხსენებულ გახლეჩას ერთი მხრივ საღ, გაშუალებულ ცნობიერებად, რომელიც უფრო და უფრო სუსტდება, და მეორე მხრივ სულისმიერ[71] ცოდნად, რომელიც უფრო და უფრო იხვეჭს განუყოფელ ბატონობას. მაგრამ ამ კონტექსტში განსაკუთრებით იმ მდგომარეობის გამოკვლევაა საჭირო, რომელსაც ცხოველური მაგნეტიზმი ეწოდა — საჭიროა იმდენადაც, რამდენადაც იგი თავისით ვითარდება ინდივიდში, და იმდენადაც, რამდენადაც მას ამ ინდივიდში სხვა იწვევს რაღაცა განსაკუთრებული წესით. სულის გათიშვის ეს მდგომარეობა, რომელსაც აქ საუბარი ეხება, გონითი მიზეზების მიერაც შეიძლება იყოს გამოწვეული, განსაკუთრებით, პოლიტიკური და რელიგიური ეგზალტაციის მიერ. ასე, მაგალითად, სევენის ომში სულითმა მხარემ[72], რომელიც თავისუფლად მოქმედებდა, თავი იჩინა როგორც ბავშვებში, ქალებში და განსაკუთრებით ბერიკაცებში დიდი ძალით გამოვლენილმა ნათელხილვის უნარმა. მაგრამ ეგზალტაციის ყველაზე ღირსშესანიშნავი მაგალითია განთქმული ჟანა დ'არკი, რომელშიც ნათლად ჩანს, ერთი მხრივ, წმინდა, მარტივი სულის პატრიოტული აღფრთოვანება, მეორე მხრივ ერთგვარი მაგნეტური მდგომარეობა.

ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ განვიხილოთ ცალკეული ძირითადი ფორმები, რომლებშიც თავს იჩენს ერთი მხრივ სულითისა და მეორეს მხრივ ობიექტური ცნობიერების ურთიერთგათიშვა. არა გვგონია, საჭირო იყოს აქ კიდევ იმის შეხსენება, რაც ზემოთ უკვე ითქვა იმ განსხვავების შესახებ, რომელიც არსებობს თავისი სამყაროსადმი ადამიანის დამოკიდებულების ზემოხსენებულ ორ წესს შორის — სახელდობრ, იმისა, რომ ობიექტურმა ცნობიერებამ სამყარო იცის როგორც თავის მიმართ გარეგანი, უსასრულოდ მრავალსახა, მაგრამ თავის ყველა პუნქტში აუცილებლად კავშირში მყოფი, არაფერი გაუშუალებლის თავისთავში არშემცელი ობიექტურობა, და მას ამის შესატყვისივე, სახელდობრ, ასევე მრავალგვარი, გარკვეული, გაშუალებული და აუცილებელი წესით ეკიდება, აქედან გამომდინარე კი — გარეგანი ობიექტურობის რომელიმე გარკვეულ ფორმასთან მიმართებას მხოლოდ შეგრძნების რომელიღაც გარკვეული ორგანოთი ამყარებს, მაგალითად, ხედვა მხოლოდ თვალით შეუძლია, მაშინ როცა გრძნობას ანუ ცოდნის სუბიექტურ წესს, პირიქით, შეუძლია სრულებით ან ნაწილობრივ მაინც ხელი ჰქონდეს აღებული იმ გაშუალებებსა და პირობებზე, რომელთა გარეშეც ობიექტური ცოდნა შეუძლებელია, მაგალითად, ხილვადი შეუძლია აღიქვას თვალების დაუხმარებლად და სინათლის მიერ გაშუალების გარეშე.

აა) უშუალო ცოდნა, პირველ ყოვლისა, ე. წ. ლითონმგრძნობებში და წყალმგრძნობებში იჩენს თავს. ამ სახელში ვგულისხმობთ ადამიანებს, რომლებიც სრული ღვიძილის მდგომარეობაში, მხედველობის გარეშე მიწის ქვეშ ლითონის ან წყლის არსებობას ამჩნევენ. სრულებით უდავოა, რომ

[71] seelenhaftes [72] das Seelenhafte

ამგვარი ადამიანები არც თუ იშვიათად გვხვდებიან. ა მ ო რ ე ტ ი* გვარწმუნებს, რომ გრძნობის ამგვარი თავისებურება ოთხასზე მეტ ადამიანში აღმოუჩენია, ნაწილობრივ — სავსებით ჯანმრთელ ინდივიდებში. გარდა ლითონისა და წყლისა ზოგი ადამიანი სრულებით უშეცდომოდ შეიგრძნობს მარილსაც, ვინაიდან ეს უკანასკნელი, თუ დიდი რაოდენობითაა, მასში უქეიფობას და გაურკვეველ შიშს[73] იწვევს. უჩინარი წყლებისა და მეტალების, ისევე როგორც მარილის ძებნისას ამგვარი ადამიანები ჯადოსნურ წკეპლასაც იყენებენ. ეს წკეპლა წარმოადგენს ჩანგლისებრ თხილის ღეროს, რომელსაც ჩანგლის ბოლოებში ორივე ხელს ჰკიდებენ, მისი წვერი კი ზემოხსენებული საგნებისკენ იხრება. ამასთან, თავისთავად გასაგებია, რომ ხის ამ მოძრაობის საფუძველი თვით ამ ხეში კი არ ძევს რაიმეგვარად, არამედ განისაზღვრება მხოლოდ ადამიანის შეგრძნების მიერ, ისევე როგორც ე. წ. პენდულირებისას უმთავრეს განმსაზღვრელს ყოველთვის ადამიანის შეგრძნება წარმოადგენს, თუმცა, რა თქმა უნდა, რამდენიმე ლითონის გამოყენების შემთხვევაში შეიძლება ადგილი ჰქონდეს რაღაცა ურთიერთზემოქმედებასაც ლითონებს შორის, რადგან თუ, მაგალითად, ოქროს ბეჭედი წყლიანი ჭიქის თავზე დავიჭირეთ და ბეჭედი ჭიქის პირს იმდენჯერ დაჰკრავს, რამდენ მთელ საათსაც საათი გვიჩვენებს, ეს მხოლოდ იმიტომ ხდება, რომ როცა, მაგალითად, თორმეტს დაჰკრავს და მე ვიცი, რომ თორმეტია, ჩემი ეს ცოდნა კმარა, რათა ქანქარა გააჩეროს. მაგრამ ზოგნი ამტკიცებენ, რომ ჯადოსნური წკეპლით შეიარაღებული მგრძნობიარობა ზოგჯერ უსულო ბუნების საგანთა აღმოჩენაზე შორსაც წასულა და ქურდებისა და მკვლელების ამოცნობისთვისაც გამომდგარა. რამდენიც არ უნდა ერიოს შარლატანობა ამ თემაზე მონათხრობებში, ზოგი შემთხვევა, რომელსაც ამ დროს იხსენებენ ხოლმე, მაინც, როგორც ჩანს, ნდობას იმსახურებს, განსაკუთრებით, მაგალითად, ის შემთხვევა, მეჩვიდმეტე საუკუნეში რომ ერთი მკვლელობაში ეჭვმიტანილი ფრანგი გლეხი სარდაფში ჩაიყვანეს, სადაც მკვლელობა მოხდა, იქ ძრწოლის ოფლმა დაასხა და მკვლელები იგრძნო, რამაც შეაძლებინა ამოეცნო მათ მიერ არჩეული ლტოლვის გზა და სამალავები, სადაც ისვენებდნენ, შემდეგ ერთი მკვლელთაგანისთვის სამხრეთ საფრანგეთის ერთერთ ციხეში მიეგნო, მეორისთვის კი ესპანეთის საზღვრამდე ედია, საიდანაც უკან დაბრუნება მოუხდა. ამგვარ ინდივიდს ისეთივე მახვილი შეგრძნება აქვს, როგორც ძაღლს, რომელიც პატრონის კვალს მილთა მანძილზე მიჰყვება.

ბბ) უშუალო ანუ გრძნობითი ცოდნის მ ე ო რ ე მოვლენას, რომელიც აქ უნდა განვიხილოთ, ზემოგანხილულ პირველ მოვლენასთან საერთო ისა აქვს, რომ ორივეში საგანი აღიქმება იმ ს პ ე ც ი ფ ი კ უ რ ი შეგრძნებების მიერ გაშუალების გარეშე, რომელთანაც ამ საგანს უპირატესად კავშირი აქვს. მაგრამ ამავე დროს ეს მეორე მოვლენა პირველისაგან იმით განსხვავდება, რომ მასში ადგილი არა აქვს ისეთ სავსებით გაუშუალებელ მიმართებას (შემგრძნობსა და შესაგრძნობს შორის), როგორც პირველში, არამედ სათანადო სპეციფიკური შეგრძნების ადგილს, რომელსაც საქმე ეხება, აქ იკავებს ან ს ა ე რ თ ო შ ე გ რ ძ ნ ე ბ ა[74], რომელიც გულისკოვზის[75] არეში მოქმედებს, ან შ ე ხ ე ბ ი ს

* კარლო ამორეტი, 1741-1816, იტალიელი მეცნიერი.

[73] Beängstigung [74] Gemeinsinn [75] Herzgrube

შეგრძნება. ამგვარ გრძნობას ვხედავთ როგორც *კატალეფსიაში* — საერთოდ — მდგომარეობაში, როცა ორგანოები პარალიზებულია — ისე, სახელდობრ, *მთვარეულობის*[76] ანუ ისეთი კატალეფტური მდგომარეობის დროსაც, რომელშიც ზმანება მხოლოდ ლაპარაკში კი არ გამოიხატება, არამედ აქეთ-იქით სიარულშიც და სხვა მოქმედებებსაც იწვევს, რომლებსაც გარემო საგნების ფრიად სწორი გრძნობა უდევს საფუძვლად. რაც ამ მდგომარეობის წარმოქმნას შეეხება, იგი, თუკი ადამიანს სათანადო დისპოზიცია გააჩნია, შესაძლოა წმინდად გარეგანმა საგნებმაც გამოიწვიონ, მაგალითად, საღამოს შეჭმულმა ამა თუ იმ კერძმა. ამ მდგომარეობის დადგომის შემდეგაც სული გარეგან საგნებზე დამოკიდებული რჩება. ასე, მაგალითად, თუ მთვარეულის ახლოს მუსიკა ისმის, ეს მას საბაბს აძლევს, ძილში რომანები მოგვითხროს. რაც შეეხება შერძნებათა მოქმედებას ამ მდგომარეობაში, ამის შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ ნამდვილ მთვარეულებს, მართალია, ესმით და შეხებას *გრძნობენ*, მაგრამ *თვალი*, თუნდ დახუჭული იყოს და თუნდ გახელილი, ამ მიმოსვლის დროს გახევებული აქვთ და, ამგვარად, ის შეგრძნება, რომელსაც ყველა სხვაზე მეტი წვლილი შემოაქვს საგანთა მოთავსებაში იმ *მანძილზე* ჩვენგან, რომელიც სჭირდება მათდამი ცნობიერების ჭეშმარიტი მიმართების დამყარებას, ამ მდგომარეობაში — როცა სუბიექტურისა და ობიექტურის ურთიერთდაცილება *აღარ არსებობს*, — თავის მოქმედებას წყვეტს. როგორც უკვე აღინიშნა, მთვარეულის მიმოსვლის დროს დამცხრალ *მხედველობას შეხების შეგრძნება* ენაცვლება. ეს იგივე შენაცვლება გახლავთ, რომელიც ნამდვილ ბრმებში უფრო მცირე მასშტაბით გვხვდება; სხვათა შორის, არც ერთ, არც მეორე შემთხვევაში საქმე ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ერთი შეგრძნების მოჩლუნგებას წმინდა ფიზიკური გზით თან მოჰქონდეს მეორის გამახვილება; ამ გამახვილებას მხოლოდ იმიტომ აქვს ადგილი, რომ სული გაუყოფელი ძალით გადაიჭრება ხოლმე შეხების შეგრძნებაში. მაგრამ ეს შეგრძნება მთვარეულებს სრულებითაც არ წარმართავს ხოლმე ყოველთვის სწორად. მათი რთული მოქმედებანი შემთხვევითს რასმე წარმოადგენენ. მართალია, ასეთი პირები მთვარეულად ხეტიალისას ზოგჯერ წერილებს წერენ, მაგრამ ზოგჯერ ისეც ხდება, მათ გრძნობა ატყუებთ, მაგალითად, თავი ცხენზე ამხედრებული ჰგონიათ ხოლმე, თუმცა სინამდვილეში სახურავზე არიან. მაგრამ, როგორც აგრეთვე ითქვა უკვე, კატალეფტიკური მდგომარეობის დროს გარდა შეხების შეგრძნების ამ საკვირველი გამახვილებისა *საერთო გრძნობა*, რომელიც, უპირატესად, *გულისკოვზს* ქვემოთაა კონცენტრირებული, ისე ძლიერდება, რომ *მხედველობას*, *სმენას* და ზოგჯერ *გემოს შეგრძნებასაც* კი ენაცვლება. იმ დროს, როცა ცხოველური მაგნეტიზმი ჯერ კიდევ ცნობილი არ იყო, ერთი ლიონელი ფრანგი ექიმი ერთ პიროვნებას მკურნალობდა, რომელსაც მხოლოდ გულისკოვზის ქვემო ადგილით შეეძლო სმენა და კითხვა. მას შეეძლო ეკითხა წიგნი, რომელიც მეორე ოთახში მყოფ ადამიანს ეჭირა, თუ ეს უკანასკნელი, ექიმის განკარგულების თანახმად, ადამიანთა ჯაჭვით იყო დაკავშირებული ავადმყოფის გულისკოვზთან მდგომ ინდივიდთან. სხვათა შორის, ამგვარ მანძილზე ხედვას ის პირები, ვისშიც მას ადგილი ჰქონდა, სხვადასხვა-

[76] Schlafwandeln

გვარად აღწერენ. ისინი ხშირად ამბობენ, საგნებს შ ი ნ ა გ ა ნ ა დ ვხედავთო, ან ამტკიცებენ, გვეჩვენება, რომ საგნებისაგან სხივები გამოდისო. რაც შეეხება გ ე მ ო ს შეგრძნების ზემოხსენებულ შეცვლას ს ა ე რ თ ო გ რ ძ ნ ო ბ ი თ, არსებობს იმის მაგალითები, რომ ადამიანებს იმ კერძების გემო უგრძნიათ, რომლებიც მათთვის კუჭზე დაუდიათ.

გგ) უშუალო ცოდნის მ ე ს ა მ ე მოვლენა ისაა, რომ, რომელიმე ს პ ე ც ი-ფ ი კ უ რ ი შეგრძნების მონაწილეობისა და ს ა ე რ თ ო გ რ ძ ნ ო ბ ი ს სხეულის რომელსამე ცალკეულ ნაწილში ამოქმედების გარეშე, ერთგვარი გ ა უ რ-კ ვ ე ვ ე ლ ი შ ე გ რ ძ ნ ე ბ ი დ ა ნ იბადება გ უ მ ა ნ ი თ გ რ ძ ნ ო ბ ა (Ahnen) ან ჭვრეტა (Schauen), ხილვა (Vision) რაღაც ისეთისა, რაც გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ა დ ა ხ ლ ო ს მ ყ ო ფ ი არაა მოცემული პიროვნებისთვის, არამედ დროსა და სივრცეში დ ა შ ო რ ე ბ უ ლ ი ა მხილველისაგან, რაც მ ო მ ა ვ ა ლ ს ან წ ა რ-ს უ ლ ს ეკუთვნის. თუმცა ხშირად ძნელია ხოლმე ოდენ სუბიექტური ხილვები ანუ ისეთი ხილვები, რომლებიც ს ა ხ ე ზ ე ა რ ა რ ს ე ბ უ ლ[77] საგნებს ეხება, გავარჩიოთ ისეთი ხილვებისაგან, რომლებსაც ნამდვილი შინაარსი აქვთ, მაგრამ ეს განსხვავება მაინც უგულებელსაყოფი არაა. მართალია, ხილვათა პირველი სახე სომნამბულიზმისასაც გვხვდება, მაგრამ იგი გავრცელებულია პირველ რიგში ისეთი ავადმყოფური მდგომარეობების დროს, რომლებიც უპირატესად ფიზიკურია, მაგალითად; მაღალი სიცხისას, თვით მღვიძარე ცნობიერების დროსაც კი. ამგვარი სუბიექტური ხილვის მაგალითია ფრიდრიხ ნიკოლაი*, რომელიც ღვიძილის მდგომარეობაში სრული სიცხადით ხედავდა ქუჩაში სხვა სახლებს და არა იმას, რომლებიც იქ ნამდვილად იყო, და მაინც იცოდა, რომ ეს მხოლოდ ილუზიაა. ამ უსაშველოდ პროზაული ადამიანის ესოდენ პოეტურ ილუზიას რომ უპირატესად ფიზიკური საფუძველი ჰქონდა, იმაში გამოვლინდა, რომ მას ეს ილუზია სწორ ნაწლავზე წურბელების დასხმით გაუქრა.

მაგრამ წინამდებარე ანთროპოლოგიურ განხილვაში ყურადღება უპირატესად ხილვათა მეორე სახეს უნდა მივაპყროთ — იმ ხილვებს, რომლებიც ნ ა მ დ ვ ი ლ ა დ ხელთქონილ[78] საგნებს ეხება. თუ გვსურს ჩავწვდეთ[79] იმ საოცრებას, რასაც ეს მოვლენები წარმოადგენენ, ამისათვის არ უნდა დაგვავიწყდეს შემდეგი თვალსაზრისების გამოყენება სულის მიმართ.

სული ყ ო ვ ლ ი ს გ ა მ ჭ ვ ა ლ ა ვ ი რამ არის და არა ოდენ ერთ კერძო ინდივიდში არსებული რამ; რადგან, როგორც უკვე აღინიშნა ზემოთ, სული უნდა გვესმოდეს როგორც ჭეშმარიტება, როგორც იდეალურობა ყ ო ვ ე ლ ი-ვ ე მ ა ტ ე რ ი ა ლ უ რ ი ს ა, როგორც ს ა ვ ს ე ბ ი თ ზ ო გ ა დ ი, რომელშიც ყველა განსხვავებულობანი არიან მხოლოდ როგორც ი დ ე ა ლ უ რ ნ ი — და რომელიც რაღაც ც ა ლ მ ხ რ ი ვ ა დ კ ი ა რ უ პ ი რ ი ს პ ი რ დ ე ბ ა სხვას, არამედ გ ა რ ე გ ა დ ა ს წ ვ დ ე ბ ა მას (ამ სხვას). მაგრამ ამავე დროს სული ინდივიდუალური, კ ე რ ძ ო დ[80] გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ უ ლ ი სულია; აქედან გამომდინარე, მას თავისთავში აქვს მრავალკეცი[81] განსაზღვრულობები და განკერძოებულობები; ესენი თავს იჩენენ, მაგალითად, როგორც სწრაფვები და

* ქრისტოფ ფრიდრიხ ნიკოლაი, 1733-1811, მწერალი.

[77] nicht vorhandene [78] vorhandene [79] begreifen [80] besonders [81] mannigfache

მიდრეკილებები. ეს გარკვეულობანი თუმცა ერთიმეორისაგან განსხვავებულნი არიან ,მაინც, თავისთავად აღებულნი[82], მხოლოდ ზოგადი რამ არიან. განსაზღვრულ შინაარსს ისინი ჩემშიღა ღებულობენ, როგორც განსაზღვრულ ინდივიდში, ასე, მაგალითად, მშობლების, ნათესავების, მეგობრების სიყვარული ჩემში ინდივიდუალიზდება; რადგან ვერ ვიქნები მეგობარი საერთოდ, არამედ აუცილებლად ვარ ამ მეგობართან ამ ადგილას ამ დროსა და ამ მეგობართა შორის მცხოვრები მეგობარი. სულის ყველა ეს ჩემში ინდივიდუალიზირებული და ჩემ მიერ ცხოვრებით რეალიზებული[83] განსაზღვრულობები შეადგენენ ჩემს ნამდვილობას. აქედან გამომდინარე, ისინი ჩემს მოხასიათება-მოპრიანებას[84] კი არ ემორჩილებიან, არამედ, უფრო, ჩემი სიცოცხლის (მმართველ) ძალებს წარმოადგენენ და ისევე ეკუთვნიან ჩემს ნამდვილ ყოფიერებას, როგორც ჩემი თავი ან მკერდი ჩემს ცოცხალ აქარსობას[85] ეკუთვნის. მე ვარ განსაზღვრულობათა ეს წრე; ისინი შეზრდილნი არიან ჩემს ინდივიდუალობასთან; ამ წრის ყოველი წერტილი, — მაგალითად, ის გარემოება, რომ ახლა აქ ვზივარ, — დამოუკიდებელია ჩემი წარმოდგენის თვითნებობისაგან, რაც იქიდან ჩანს, რომ იგი შემოდის ჩემი თვითგრძნობის მთლიანობაში როგორც განსაზღვრულობათა ჯაჭვის ერთერთი წევრი, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი ჩემი სინამდვილის* მთელი ყოვლადობის გრძნობაშია შეცული. მაგრამ რამდენადაც ჯერ მხოლოდ მგრძნობელი სული ვარ, ჯერ არ ვარ მღვიძარე, თავისუფალი თვითცნობიერება, ამდენად ჩემი ამ სინამდვილის, ჩემი ამ სამყაროს ჯერ მხოლოდ სავსებით უშუალო, სავსებით აბსტრაქტულად პოზიტიური ცოდნა მაქვს, ვინაიდან, როგორც უკვე ითქვა, მე ჯერ არ გამიყვია სამყარო ჩემი თავისგან, არ დამიდგენია იგი როგორც გარეგანი, ამგვარად, ჩემი ცოდნა მის შესახებ ჯერ არ გაშუალებულა სუბიექტურისა და ობიექტურის დაპირისპირებით და ამ დაპირისპირების მოხსნით.

ახლა კი ამ მჭვრეტელი ცოდნის შინაარსი უფრო დეტალურად უნდა განვსაზღვროთ.

1. პირველ ყოვლისა, არსებობს მდგომარეობები, როცა სულს რაღაცაისეთი შინაარსის ცოდნა აქვს, რომელიც დიდი ხნის დავიწყებული აქვს და რომელსაც მღვიძარებისას ცნობიერებაში ველარ შემოიყვანს. ეს მოვლენა რამდენიმე ავადმყოფობისას გვხვდება. ამ რიგის ყველაზე თვალში საცემი მოვლენაა ის, რომ ავადმყოფობისას ადამიანები იმ ენაზე ალაპარაკდებიან ხოლმე, რომელიც, მართალია, ახალგაზრდობაში უსწავლიათ, მაგრამ მღვიძარე მდგომარეობაში მასზე მეტყველება აღარ შეუძლიათ. ისეც ხდება, რომ მდაბიო ადამიანები, რომლებმაც სხვა დროს მხოლოდ ქვემოგერმანული ლაპარაკი იციან, მაგნეტურ მდგომარეობაში ადვილად ამეტყველდებიან ხოლმე ზემოგერმანულად. არანაკლებ უეჭველია ისეთი შემთხვევა, როცა ადამიანი ასეთ მდგომარეობაში მარჯვედ წარმოთქვამს ხოლმე დიდი ხნის წინათ წაკითხულის

---

* ორიგინალში «ნამდვილობა» და «სინამდვილე» ერთი და იმავე სიტყვით (Wirklichkeit) გადმოიცემა. ამიტომ ჰეგელი ტერმინოლოგიური გარჩევისა და კომენტარის გარეშე გადადის ჩემი «ნამდვილობის» შესახებ მსჯელობიდან, როცა სულის თვითგრძნობაზე ლაპარაკობს, ჩემი «სინამდვილის» შესახებ მსჯელობაზე, როცა ჩემს «სამყაროს» ეხება (მთარგმნ. შენიშვნა).

[82] für sich [83] durchgelebte [84] Belieben [85] Dasein

შინაარსს, რომელიც არასოდეს ზეპირად არ უსწავლია და რომელიც დიდი ხნის გამქრალია მისი ცნობიერებიდან. ასე, მაგალითად, ერთი ადამიანი ზეპირად ამბობდა ხოლმე გრძელ მონაკვეთს იანგის „ღამის ფიქრებიდან“, რომელიც მღვიძარეს სრულებით აღარ ახსოვდა. განსაკუთრებით ღირსშესანიშნავ მაგალითს წარმოადგენს ბიჭიც, რომელიც ოპერირებულ იქნა ძალიან ადრეულ ასაკში მიღებული ტვინის დაზიანების გამო და თანდათან ისე დაკარგა მეხსიერება, რომ ერთი საათის შემდეგ აღარ ახსოვდა ხოლმე, რა გააკეთა წინა საათს; მაგნეტურ მდგომარეობაში რომ ჩააყენეს, ბიჭს ისე სრულად დაუბრუნდა მეხსიერება, რომ თავისი დაავადების მიზეზისა და ოპერაციის დროს გამოყენებული იარაღების, ისევე როგორც ოპერაციის დროს მოქმედი ადამიანების გახსენება შეძლო.

2. კიდევ უფრო საკვირველად, ვიდრე უკვე სულის შინაგანში[86] მოქცეული შინაარსის ცოდნა, რომელიც წეღან განვიხილეთ, შეიძლება წარმოგვიდგეს იმ მოვლენათა გაუშუალებელი ცოდნა, რომლებიც მგრძნობელი სუბიექტისათვის ჯერ *გარეგანნი* არიან; რადგან მჭვრეტელი სულის ამ მეორეგვარ შინაარსს რაც შეეხება, ჩვენთვის ცნობილია, რომ გარეგანის არსებობა *დროსა და სივრცეზეა* მიჯაჭვული და ჩვენი *ჩვეულებრივი ცნობიერება* გათიშულობის ამ ორი ფორმითაა გაშუალებული.

პირველ ყოვლისა, რაც ჩვენგან *სივრცეში* დაშორებულს შეეხება. მისი ცოდნა, სადამდისაც მღვიძარე ცნობიერება ვართ, მხოლოდ იმ პირობით შეიძლება გვქონდეს, რომ ამ დაშორებას რაღაც *გაშუალებული* წესით მოვხსნით. მაგრამ *მჭვრეტელი სულისათვის* ასეთი პირობა ხელთ არა გვაქვს. სივრცე სულს კი არ ეკუთვნის, არამედ *გარეგან ბუნებას* და სული რომ ამ გარეგანს სწვდება, ეს უკანასკნელი წყვეტს *ვრცეულად* ყოფნას, რადგან, სულის იდეალურობის მიერ გარდაქმნილი, იგი აღარც თავისთვის გარეგანად რჩება, აღარც ჩვენთვის. ამგვარად, როცა თავისუფალი განმსჯელი ცნობიერება ოდენ მგრძნობელი სულის ფორმამდე ეშვება, სუბიექტი აღარაა სივრცეზე მიჯაჭვული. სივრცისაგან სულის ამ დამოუკიდებლობის მაგალითები მრავლად ყოფილა. ჩვენ აქ ორი შემთხვევა უნდა განვასხვავოთ ერთიმეორისაგან. ან ვითარებები, რომლებსაც საქმე ეხება, მჭვრეტელი სუბიექტისათვის *აბსოლუტურად გარეგანია* და სუბიექტს მათი ცოდნა ყოველივე გაშუალების გარეშე აქვს; ან, პირიქით, მათ უკვე დაწყებული აქვთ სუბიექტისათვის რაღაცა *შინაგანის*, მაშასადამე, *არაუცხოს*, გაშუალებულის ფორმის მიღება იმის წყალობით, რომ სავსებით *ობიექტური* წესით არიან ცოდნილნი *სხვა* სუბიექტის მიერ, ხოლო ამ სხვა სუბიექტსა და მჭვრეტელ ინდივიდს შორის სულის ისეთი სრული ერთიანობა არსებობს, რომ ის, რაც პირველის ობიექტურ ცნობიერებაშია, მეორის სულშიც შეაღწევს. ჭვრეტის იმ ფორმას, რომელიც *სხვა* სუბიექტის ცნობიერების მიერაა გაშუალებული, ქვემოთღა განვიხილავთ, *საკუთრივ* მაგნეტურ მდგომარეობაზე რომ გვექნება ლაპარაკი, ამჯერად კი საქმე გვაქვს შორი გარეგანი ხდომილებების სრულებით *გაუშუალებელ* ცოდნასთან, რომელიც პირველი ვახსენეთ ზემოთ.

ჭვრეტის ამ წესის მაგალითები ბევრად უფრო მეტი გვხვდება ძველ დრო-

---

[86] Innere

ში, — უფრო სულისმიერი[87] ცხოვრების დროში, — ვიდრე ახალში, როდესაც განმსჯელ ცნობიერებას ბევრად მეტი დამოუკიდებლობა განუვითარდა. ძველი მატიანეები, რომლებსაც ასე ჰაიჰარად ვერ გადააბრალებთ შეცდომას ან სიცრუეს, ბევრ ამგვარ შემთხვევას მოგვითხრობენ. ისიც უნდა აღინიშნოს სხვათა შორის, რომ სივრცეში დაშორებულ საგანთა გუმანით გრძნობისას შესაძლებელია ადგილი ჰქონდეს მათს ხან უფრო ბნელ, ხან უფრო ნათელ ცნობიერებას. ხედვის სინათლე-სიბნელის ხარისხის ამ ცვალებადობამ თავი იჩინა, მაგალითად, ერთ ქალიშვილში, რომელმაც ღვიძილში არ იცოდა, ესპანეთში თუ ძმა ჰყავდა, ნათელხილვაში კი ჯერ მხოლოდ ბუნდოვნად ხედავდა, ხოლო შემდეგ გარკვევით ნახა ეს თავისი ძმა საავადმყოფოში მწოლარე, შემდეგ იგი მკვდარი და გაკვეთილი იხილა, ბოლოს კი კვლავ ცოცხალი. შემდეგ გამოირკვა, რომ ქალიშვილს ყველაფერი სწორად ენახა — მისი ძმა მისი ნათელხედვის დროს მართლაც საავადმყოფოში ყოფილიყო ვალიადოლიდში, მაგრამ ქალიშვილი შეცდა, როცა ეგონა, რომ მას მკვდარს ხედავდა, რადგან იმ დროს მისი ძმა კი არ მომკვდარიყო, არამედ სხვა პირი მის გვერდით. ესპანეთსა და ინდოეთში, სადაც ადამიანთა ბუნებითი სიცოცხლე უფრო საყოველთაოდ გავრცელებული მოვლენაა, ვიდრე ჩვენში, ასეთი ამბავი იშვიათობას არ წარმოადგენს, სახელდობრ, ეს მოვლენა იქ ხშირია ქალებსა და მეგობრებში, რომელნიც შორს მყოფ ქმრებსა და მეგობრებს ხედავენ.

ისევე, როგორც *სივრცის* პირობაზე, მჭვრეტელ სულს *დროის* პირობაზე ამაღლებაც ძალუძს. ზემოთ უკვე დავინახეთ, რომ ჭვრეტის მდგომარეობაში მყოფ სულს შეუძლია კვლავ გააიაწმყოოს ისეთი რამ, რაც *განვლილმა* დრომ სავსებით მოაშორა მის მღვიძარე ცნობიერებას. მაგრამ ჩვენი წარმოდგენისათვის უფრო საინტერესოა საკითხი, შეუძლია თუ არა ადამიანს იმის ნათელი ცოდნაც, რისგანაც მას *მომავალი* დრო აშორებს. ამ კითხვას შემდეგი პასუხი უნდა გავცეთ. პირველ ყოვლისა, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ როგორც წარმომდგენი ცნობიერება ცდება, როცა ჩვენი სხეულებრივი თვალისაგან *სივრცეში* დაშორებულობის გამო სავსებით მოწყვეტილი რაღაც ერთეულსაგნის[88] ჭვრეტა, ზემოთ რომ განვიხილეთ, გონებისეულ ჭეშმარიტებათა ცოდნაზე უკეთესი რამ ჰგონია. ისე ცდება, ვარდება რა ამავე შეცდომაში, წარმოდგენა მაშინაც, როცა მიაჩნია, რომ *მომავლის* სავსებით უტყუარი და განსჯისეულად განსაზღვრული ცოდნა ძალიან მაღალი რამ არის და ამიტომ ნუგეშინისცემა უნდა ვეძიოთ იმის თაობაზე, რომ ამგვარ ცოდნას მოკლებულნი ვართ. პირიქით, უფრო, იმის თქმა გვმართებს, რომ საშინლად მოსაწყენი იქნებოდა ჩვენი ცხოვრება, ჩვენი ბედ-იღბალი რომ წინასწარ სრული გარკვეულობით ვიცოდეთ და მისს თანდათანობითა და სათანადო რიგით, ამბის ამბავზე მიყოლებით განხორციელებას ველოდეთ. მაგრამ ამგვარი წინასწარცოდნა შეუძლებლის სფეროს ეკუთვნის; რადგან ის, რაც მხოლოდ *მომავალია*, მაშასადამე, მხოლოდ *თავისთავად-მყოფია*, ვერ გახდება *აღმქმელი*, *განმსჯელი* *ცნობიერების* საგანი, რამდენადაც აღქმა მხოლოდ *არსებულისა* შეიძლება, მხოლოდ იმისა, რასაც *გრძნობად* *აწ-და-აქმყოფის*[89] *ერთეულობისათვის* მიუღწევია. მართალია, ადამიანის გონს ძალუძს ამაღლდეს ისეთ ცოდნაზე,

---

[87] seelenhaft [88] Einzelheit [89] Gegenwärtigen

რომელსაც საქმე მხოლოდ გრძნობადად აწ-და-აქ-მყოფ ერთეულ საგანთან აქვს, მაგრამ ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ამაღლებას მასზე ადგილი აქვს მხოლოდ მ ა რ ა დ ი უ ლ ი ს ც ნ ე ბ ი თ ს[90] შ ე მ ე ც ნ ე ბ ა შ ი; რადგან მარადი, გრძნობადად ერთეულისაგან განსხვავებით, არაა ჩართული წარმოქმნისა და განქარვების მონაცვლეობაში. აქედან გამომდინარე, იგი არც წარსულია, არც მომავალი, არამედ დროზე ამაღლებულია, ამ უკანასკნელის ყველა განსხვავებულობათა, როგორც მოხსნილთა, თავისთავში შემცველია, ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ა დ აწმყოა[91]. მაგნეტურ მდგომარეობაში კი, პირიქით, შეიძლება ადგილი ჰქონდეს მხოლოდ პ ი რ ო ბ ა დ ე ბ უ ლ ამაღლებას უშუალოდ აწ-და-აქ-არსებულის[92] ცოდნაზე. წინასწარცოდნა, რომელიც მაგნეტურ მდგომარეობაში გვაქვს, ყოველთვის ეხება მხოლოდ ნათელმხილველის არსებობის ე რ თ ე უ ლ წრეს, განსაკუთრებით მის ინდივიდუალურ ავადმყოფურ დისპოზიციას და, — რაც მის ფორმას შეეხება, — მას არა აქვს ის ა უ ც ი ლ ე ბ ე ლ ი შ ე კ ა ვ შ ი რ ე ბ უ ლ ო ბ ა და გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ უ ლ ი უ ე ჭ ვ ე ლ ო ბ ა, რაც ობიექტურ განმსჯელ ცნობიერებას ახასიათებს. ნათელმხილველი თ ა ვ ი ს თ ა ვ შ ი კ ო ნ ც ე ნ ტ რ ი რ ე ბ უ ლ მდგომარეობაშია და თავის ამ ერთ მთლიანობად მოკრეფილ, თითქოს ერთ გარსში ჩასმულსა და გამოყოფილ სიცოცხლეს კ ო ნ ც ე ნ ტ რ ი რ ე ბ უ ლ ი წესით ჭვრეტს. ამ კ ო ნ ც ე ნ ტ რ ი რ ე ბ უ ლ ი სიცოცხლის განსაზღვრულობაში შეცულია დ რ ო ი ს ა და ს ი ვ რ ც ი ს განსაზღვრულობებიც, ასევე შემჭიდროებული, თითქოს შებურული სახით. გათიშულობის ამ ფორმებს (დროსა და სივრცეს. მთარგმნ.), თავისთავად აღებულს, ნათელმხილველის სული, რომელიც თავის შინაგანშია ჩაღრმავებული, ვერ სწვდება. ამას მხოლოდ ობიექტური ცნობიერება აკეთებს, რომელიც თავის სინამდვილეს უპირისპირებს, როგორც თავის მიმართ გარეგან სამყაროს. მაგრამ ვინაიდან ნათელმხილველი ა მ ა ს თ ა ნ ა ვ ე წ ა რ მ ო მ დ გ ე ნ ი ც ა ა, მას არ ძალუძს თავისი კონცენტრირებული სიცოცხლის მიერ შეცული ეს განსაზღვრულობანი (დროისა და სივრცისა) არ გ ა მ ო ყ ო ს კიდეც ანუ, რაც იგივეა, თავისი მდგომარეობა გ ა რ ე თ ა რ გ ა ი ტ ა ნ ო ს[93] ს ი ვ რ ც ი ს ა და დ რ ო ი ს ფორმებში, მას (ამ მდგომარეობას) სულაც მღვიძარე ცნობიერების წესისამებრ ინტერპრეტაცია არ მისცეს[94]. თქმულიდან ნათელი ხდება, რა აზრით მოიცავს გუმანითმგრძნობი ჭვრეტა დროისმიერ გაშუალებას, მაშინ როცა, მეორე მხრივ, იგი (ეს ჭვრეტა) ამგვარ გაშუალებას არ საჭიროებს და სწორედ ამის გამო შესწევს უნარი, მომავალში შეიჭრას. მაგრამ იმ მომავალი დროის რ ა ო დ ე ნ ო ბ ა, რომელსაც ნათელმხილველის მიერ ჭვრეტილის მთელი მონაკვეთი შეიცავს, სრულებითაც არაა თავისთავად მყარი რამ, არამედ იგი გუმანით ნაგრძნობი შინაარსის თ ვ ი ს ო ბ რ ი ვ ი გ ა რ კ ვ ე უ ლ ო ბ ი ს მიერაა განსაზღვრული და, ამ აზრით, ეკუთვნის ამ თვისობრიობას, როგორც, მაგალითად, სამი ან ოთხი დღის ვადა ც ი ე ბ ი ს ბუნების გარკვეულობას ეკუთვნის. თქმულიდან გამომდინარე, დროის ზემოხსენებული რაოდენობის გამოვლინება-გამოყოფა იმაში მდგომარეობს, რომ ნათელმხილველი ერთგვარი განვითარებადი პროცესის გზით იჭრება ხოლმე ჭვრეტილის ინტენსიურ სიღრმეში. ამ განვითარების პროცესში ილუზიაში ჩავარდნის უსასრულო შესაძლებლობა არსებობს. ნათელმხილველები ვერა-

---

[90] begreifend [91] gegenwärtig [92] Gegenwärtigen [93] hinaussetzen [94] auslegen

სოდეს ზუსტად ვერ უთითებენ დროს, პირიქით, ამგვარ ადამიანთა გამონათქვამები მომავლის შესახებ უმეტესწილად მტყუნდება ხოლმე, განსაკუთრებით კი მაშინ, როცა ამგვარ განჭვრეტებს თავის შინაარსად სხვა, თავისუფალი ნების მქონე პირების მოქმედებაზე დამოკიდებული ხდომილებები აქვთ. ის, რომ ნათელმხილველები ესოდენ ხშირად ცდებიან ამ პუნქტში, სავსებით ბუნებრივია, რადგანაც ისინი მომავალ ხდომილებებს მხოლოდ თავისი სავსებით განუსაზღვრელი — ამ პირობებში *ასეთი*, სხვა პირობებში კი *ისეთი* შემთხვევითი შეგრძნების[95] მიხედვით ჭვრეტენ და ამ ჭვრეტილ შინაარსს შემდეგ ამდენადვე განუსაზღვრელი და შემთხვევითი წესით აძლევენ ინტერპრეტაციას. მართალია, მეორე მხრივ, ვერ უარვყოფთ, რომ ზოგჯერ უაღრესად საოცარი წინათგრძნობები და ხილვები გვხვდება, რომლებიც ნამდვილად მართლდება და რომელთა არსებობაც სწორედ ამჯერად ჩვენ მიერ განსახილველ საკითხს ეკუთვნის. ასე მაგალითად, ადამიანებს წინასწარ უგრძნიათ სახლის ან ჭერის ჩამოქცევა, ამისგან გაჰლვიძებიათ და გარეთ გამოვარდნილან. ასევე ამბობენ, მეზღვაურებს ეუფლებათ ხოლმე ზოგჯერ მოახლოებული ქარიშხალის უტყუარი წინათგრძნობა, როცა განმსჯელი ცნობიერება ჯერ მის ვერავითარ ნიშანს ვერ ხედავს. იმასაც ამბობენ, ბევრ ადამიანს თავისი სიკვდილის საათი უგრძნიაო. განსაკუთრებით შოტლანდიის მთიანეთში, ჰოლანდიასა და ვესტფალში გვხვდება მომავლის წინათგრძნობის ხშირი შემთხვევები. კერძოდ, შოტლანდიელ მთიელებში დღესაც არც თუ იშვიათია ე. წ. *მეორე მხედველობის* უნარი. ამ უნარით აღჭურვილი პირები თავისთავს *ორმაგად* ხედავენ; ისინი თავისთავს დაინახავენ ხოლმე ისეთ პირობებსა და ვითარებებშიც, რომელშიც შემდეგლა აღმოჩნდებიან. ამ საკვირველი მოვლენის ასახსნელად შემდეგი უნდა ითქვას. შემჩნეულია, რომ შოტლანდიაში second sight* ადრე ბევრად უფრო ხშირი ყოფილა, ვიდრე ახლაა. ამგვარი უნარის გაჩენისათვის აუცილებელი ჩანს გონითი განვითარების ერთ თავისებურ საფეხურზე დგომა, სახელდობრ, იმ როგორც ველურობის მდგომარეობისაგან, ისე დიდი განათლებულობისაგან თანაბრად დაშორებულ საფეხურზე, როცა ადამიანები არ მისდევენ *ზოგად* მიზნებს, არამედ მხოლოდ თავ-თავისი *ინდივიდუალური* ვითარებებით არიან დაინტერესებულნი და თავის *შემთხვევით*, კერძო მიზნებს ახორციელებენ ძველიდანვე ნაანდერძევი წესის ზანტი ბაძვით იმგვარად, რომ არ გააჩნიათ თავიანთ სამოქმედო ვითარებათა ბუნების რაიმე საფუძვლიანი გაგება. — ამრიგად, ისინი, არ დაეძებენ რა ზოგადისა და აუცილებლის რაიმე შემეცნებას, თავიანთ საქმიანობაში მხოლოდ *შემთხვევითითა* და *ერთეულით* იფარგლებიან. როგორც ჩანს, სწორედ გონის ეს ჩაფლულობა ერთეულსა და შემთხვევითში ანიჭებს ხშირად ადამიანებს უნარს, რომ ჯერ კიდევ მომავლის სიღრმეში დამალული *ერთეული* ხდომილება ჭვრიტონ, განსაკუთრებით მაშინ, თუ ეს ხდომილება მათთვის განურჩეველი და ინტერესს მოკლებული არ არის. მაგრამ როგორც ამ მოვლენის, ისე მისი მსგავსი მოვლენების შემთხვევაში თავისთავად ნათელია, რომ ფილოსოფია ვერ გაიბდის მიზ-

[95] Empfindung

* მეორე მხედველობა

ნად, ახსნას ყველა ეს ერთეული და ხშირად არასაკმარისად დადასტურებული — ზოგჯერ კი უაღრესად ეჭვისაღმძვრელი — გარემოებები. უფრო, ის გვმართებს — როგორც ზემოთაც მოვიქეცით, — რომ ფილოსოფიური განხილვისას იმ მთავარი თვალსაზრისების გამოყოფით დავკმაყოფილდეთ, რომლებიც მხედველობის არიდან არ უნდა გავუშვათ საკვლევ მოვლენაზე მსჯელობისას.

(ვ). თუ ზემოაღწერილი (1) ჭვრეტისას თავის შინაგანში ჩაკეტილი სული მხოლოდ თავის უ კ ვ ე კუთვნილ შინაარსს კვლავ იაწმყოებს — მას აწ-და-აქმოცემულად[96] იხდის — და თუ, პირუკუ, (2) პუნქტში აღწერილ მასალაში სული ერთეული გ ა რ ე გ ა ნ ი გარემოების ჭვრეტაშია ჩაძირული, აქ — და ესაა სწორედ ჩვენი მ ე ს ა მ ე პუნქტი, — სული თავისი ს ა კ უ თ ა რ ი შ ი ნ ა გ ა ნ ი ს, თავისი სულიერი და სხეულებრივი მდგომარეობის ჭვრეტითი ც ო დ ნ ი ს გზით გამოდის თავისი მიმართებიდან გარეგანისადმი და კვლავ თავისთავს უბრუნდება. ჭვრეტის ამ მხარეს ძალიან ფართო მოცულობა აქვს და ამავე დროს მას დიდ სიცოცხლესა და გარკვეულობამდე მისვლა შეუძლია. მაგრამ რაღაცა სავსებით გარკვეულისა და სწორის თქმას თავისი სხეულებრივი მდგომარეობის შესახებ ნათელმხილველნი მხოლოდ მაშინ შეძლებენ, თუ მედიცინაში განათლებულნი იქნებიან, მაშასადამე, თავიანთ მღვიძარე ცნობიერებაში ადამიანის ორგანიზმის ბუნების დეტალური ცოდნა ექნებათ. მედიცინაში გაუნათლებელი ნათელმხილველისაგან კი არ შეიძლება ანატომიურად და ფიზიოლოგიურად სავსებით სწორ ცნობებს მოველოდეთ. ამგვარ პირებს, პირიქით, ძალიან უჭირთ ხოლმე, რომ თავისი სხეულის მდგომარეობის ის თავისთავში კონცენტრირებული ჭვრეტა, რომელიც გააჩნიათ, განსჯითი აზროვნების ენაზე თარგმნონ, მათ თავისი ნაჭვრეტის ამაღლება მხოლოდ თ ა ვ ი ს ი ცნობიერების, მაშასადამე, მეტ-ნაკლებად ბუნდოვანი და არამცოდნე ცნობიერების ფორმამდე ძალუძთ. მაგრამ ვინაიდან სხვადასხვა ნათელმხილველ ინდივიდებს თავიანთი ს ხ ე უ ლ ი ს მ დ გ ო მ ა რ ე ო ბ ი ს უშუალო ცოდნა განსხვავებული აქვთ, მათ მიერ მათი გ ო ნ ი თ ი შინაგანის ჭვრეტითს შემეცნებაში დიდი სხვადასხვაობა სუფევს როგორც ფორმის, ისე შინაარსის მხრივ. კეთილშობილ ადამიანებს ნათელხილვისას — ვინაიდან ნათელხილვა სულის სუბსტანციალობის წინწამოსვლის მდგომარეობაა — თვალწინ ეშლებათ კეთილშობილურ გრძნობათა[97] უხვი მრავალფეროვნება, მათი ჭეშმარიტი თვითობა, ადამიანის უკეთესი გონი და ეს უკანასკნელი ხშირად თავის კერძო მფარველ გონად წარმოუდგებათ. მ დ ა ბ ა ლ ი ბუნების ადამიანები, პირიქით, ამ მდგომარეობაში თავიანთ სიმდაბლეს ავლენენ და თავდაუჭერლად აჰყვებიან ხოლმე ამ უკანასკნელს. დასასრულ, ს ა შ უ ა ლ ო ღ ი რ ე ბ უ ლ ე ბ ი ს ინდივიდებს ნათელხილვისას ხშირად ზნეობრივი ბრძოლის გადახდა უხდებათ თავისთავთან, ვინაიდან ამ ახალ ცხოვრებაში, ამ აუმღვრეველ შინაგან ჭვრეტაში წინ წამოიწევს ხოლმე ის, რაც ადამიანის ხასიათში უფრო მნიშვნელოვანი და კეთილშობილია, და გამანადგურებლად უტევს ხოლმე იმას, რაც მასშივე ნაკლოვანი და უკეთურია.

დდ) ს ა კ უ თ ა რ ი გონითი და სხეულებრივი მდგომარეობის ჭვრეტითს ცოდნას გვერდით უდგას, როგორც ნათელმხილველობის მ ე ო თ ხ ე მოვლენა, სხვისი სულისა და სხეულის მდგომარეობის ნათელმხილველური შეცნობა.

---

[96] gegenwärtig [97] Empfinden

ამას ადგილი აქვს განსაკუთრებით მაგნეტური სომნამბულიზმისას, რადგან იმ ურთიერთკავშირში, რომელშიც ამ მდგომარეობაში მყოფი სუბიექტი სხვა სუბიექტებთან იქნა ჩაყენებული, ორივეს სასიცოცხლო სფეროები თითქოს ერთ სასიცოცხლო სფეროდ ქცეულა.

ეე) თუ, დასასრულ, ამ ურთიერთკავშირმა შინაგნურობისა[98] და სიმძლავრის უმაღლეს ხარისხს მიაღწია, მაშინ ვხედავთ იმ მოვლენას — ჩვენი რიგით *მეხუთეს*, — რომ მჭვრეტელ სუბიექტს მხოლოდ სხვა სუბიექტის *შესახებ* კი არა აქვს ცოდნა, არამედ თვით *მასში* (ამ სხვა ინდივიდში) იცის, მასში გრძნობს და ჭვრეტს, — ამ სხვა ინდივიდისათვის პირდაპირ ყურადღების მიუპყრობლად — ყველაფერს, რაც ამ უკანასკნელს გადაჰხდება; იგი ყოველივე ამას ამ *მეორე ინდივიდთან ერთად უშუალოდ შეიგრძნობს*, უცხო ინდივიდუალობის განცდა-შეგრძნებები[99] მას თავისში აქვს, როგორც *საკუთარი*. ამ მოვლენის უაღრესად თვალში საცემი მაგალითები არსებობს. ასე, ერთი ფრანგი ექიმი მკურნალობდა ორ ქალს, რომელთაც ერთმანეთი ძალიან უყვარდათ და რომელნიც, ერთმანეთისაგან დიდი მანძილით დაშორებულნი, ერთმანეთის ავადმყოფობას თავისთავში გრძნობდნენ. ამგვარ მოვლენას შეგვიძლია მივათვალოთ ის შემთხვევაც, როცა ჯარისკაცმა ისე ძლიერ თანაგანიცადა ყაჩაღების მიერ გაკოჭილი დედამისის შიში, მიუხედავად დიდი მანძილისა მათ შორის, რომ დაუძლეველი სწრაფვა იგრძნო, წამსვე მისკენ გაქცეულიყო.

ზემოხსენებული ხუთი მოვლენა ჭვრეტითი ცოდნის *მთავარი მომენტებია*. ამათ ყველას ის განსაზღვრულობა აქვთ საერთო, რომ მუდამ მგრძნობელი სულის *ინდივიდუალურ* სამყაროსთან არიან მიმართებაში. მაგრამ ეს მიმართება ვერ ამყარებს ისეთ განუყოფელ კავშირს მათ შორის, რომ აუცილებელი იყოს მათი ყველასი ერთსა და იმავე სუბიექტში გამოვლენა. მეორეც, ამ მოვლენებს საერთო ისა აქვთ, რომ შესაძლებელია მათი გაჩენა როგორც ფიზიკური ავადმყოფობის გამო, ისე ჯანმრთელ ადამიანებში რაღაც გარკვეული განსაკუთრებული დისპოზიციის წყალობით. ორსავე შემთხვევაში ეს მოვლენები *უშუალო* ბუნებრივი მდგომარეობებია; აქამდე ისინი მხოლოდ ასეთებად განვიხილეთ. მაგრამ შესაძლებელია მათი *განზრახ* გამოწვევაც. ეს თუ ხდება, მაშინ ისინი *საკუთრივ ცხოველურ მაგნეტიზმს* წარმოადგენენ, რომლის განხილვასაც ახლა შევუდგებით.

პირველ ყოვლისა, რაც თვით სახელს „ცხოველური მაგნეტიზმი“ შეეხება. იგი თავდაპირველად იქიდან წარმოდგა, რომ *მესმერი** თავის დროზე მაგნეტურ მდგომარეობას *მაგნიტების* საშუალებით იწვევდა. შემდეგში ეს სახელი შენარჩუნებულ იქნა, რადგან *ცხოველური მაგნეტიზმისას*ც ადგილი აქვს ორი არსებულის[100] უშუალო ურთიერთმიმართებას, როგორც ეს *არაორგანული* მაგნეტიზმისას ხდება. გარდა ამ ტერმინისა, ამ მდგომარეობას აქა-იქ *მესმერიზმს*, *სოლარიზმს*, *ტელურიზმს* უწოდებენ ხოლმე. ამ სამ სახელში პირველი თავისთავად არაფერს შეიცავს თვით მოვლენის დამხასიათებელს, დანარჩენი ორი სრულებით *სხვა* სფეროს ეხება, ვიდრე ცხოველური მაგნეტიზმია; ის გონითი ბუნება, რომლის მო-

---

[98] Innigkeit [99] Empfindungen [100] Existenzen

* ფრანც ანტონ მესმერი, 1734-1815, ექიმი. საფუძველი ჩაუყარა მოძღვრებას «ცხოველური მაგნეტიზმის» მკურნალი ძალის შესახებ.

ცემულობასაც ეს უკანასკნელი გულისხმობს, კიდევ სხვა რამესაც მოიცავს გარდა ოდენ ს ო ლ ა რ უ ლ ი და ტ ე ლ უ რ უ ლ ი მომენტებისა — ამ სრულებით აბსტრაქტული განსაზღვრულობებისა, რომლებიც უკვე 392-ე პარაგრაფში განვიხილეთ ინდივიდუალურ სუბიექტურობამდე ჯერ ვერგანვითარებული ინდივიდუალური სულის მაგალითზე.

მხოლოდ ს ა კ უ თ რ ი ვ ც ხ ო ვ ე ლ უ რ ი მ ა გ ნ ე ტ ი ზ მ ი ს წყალობითღა მოხდა საყოველთაო ინტერესის წარმართვა მაგნეტური მდგომარეობებისკენ, ვინაიდან მისი წყალობით ნაპოვნი იქნა ძალა, რომელმაც შესაძლებელი გახადა ამ მდგომარეობათა ყველა შესაძლო ფორმის გამოწვევა[101] და განვითარება. მაგრამ ამ მიმართულებით განზრახ გამოწვეული მოვლენები არ განსხვავდება იმისაგან, რომლებიც უკვე განვიხილეთ და რომლებიც საკუთრივ ცხოველური მაგნეტიზმის მონაწილეობის გარეშეც ჩნდება. ეს უკანასკნელი მხოლოდ ადგენს[102] იმას, რაც მის გარეშეც არსებობს როგორც უ შ უ ა ლ ო ბუნებრივი მდგომარეობა.

აა/ იმისათვის, რომ, უპირველეს ყოვლისა, გავიგოთ, როგორაა შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ე ლ ი მაგნეტური მდგომარეობის განზრახ გამოწვევა, იმის გახსენება კმარა, რაც ზემოთ უკვე მოცემული იყო როგორც სულის მთელი ამ საფეხურისათვის[103] ძირითადი ცნება; მაგნეტური მდგომარეობა ა ვ ა დ მ ყ ო ფ ო ბ ა ა; რადგან, თუ ს ა ე რ თ ო დ ავადმყოფობის არსებად აღიარებულ უნდა იქნეს ორგანიზმის რაღაც კერძო სისტემის დაცილება საერთო ფიზიოლოგიური სიცოცხლისაგან და თუ სწორედ იმის გამოისობით, რომ ერთი კერძო სისტემა ამ საერთო სიცოცხლეს გაუუცხოვდება, ცხოველური ორგანიზმი თავისს სასრულობასა, უძლურებასა და გ ა რ ე შ ე ძალისაგან დამოკიდებულობაში წარმოგვიდგება, ავადმყოფობის ის ზ ო გ ა დ ი ცნებაც მაგნეტურ მდგომარეობასთან მიმართებაში უფრო დეტალურად ამგვარად განისაზღვრება: ამ თავისებური დაავადებისას ჩემს ს უ ლ ი თ ს ა[104] და ჩემს მ ღ ვ ი ძ ა რ ე არსს შორის, ჩემს მ გ რ ძ ნ ო ბ ე ლ ბ უ ნ ე ბ ი თ ს ც ო ც ხ ლ ო ბ ა ს ა და ჩემს გ ა შ უ ა ლ ე ბ უ ლ გ ა ნ მ ს ჯ ე ლ ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა ს შ ო რ ი ს ბ ზ ა რ ი ჩნდება, რომელსაც — ვინაიდან ყოველ ადამიანში ორივე ზემოხსენებული მხარეა წარმოდგენილი, — თვით უჯანმრთელესი ადამიანიც კი შეიცავს შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ლ ო ბ ა შ ი მაინც, მაგრამ რომელიც ყველა ინდივიდში კი არ აღწევს რეალურ არსებობამდე, არამედ მხოლოდ იმათში, ვისაც ამისთვის გ ა ნ ს ა კ უ თ რ ე ბ უ ლ ი წინასწარი მზაობა, განსაკუთრებული ორგანიზაცია აქვთ, და იგი (ეს ბზარი) მაშინღა იქცევა ავადმყოფურ რადმე, როცა შესაძლებლობიდან სინამდვილეში გადმოდის. მაგრამ თუ ჩემი სულითი სიცოცხლე ჩემს განმსჯელ ცნობიერებას დასცილდა და ამ უკანასკნელის საქმე[105] იკისრა, მაშინ მე ვკარგავ თავისუფლებას, რომელიც ჩემს ამ განმსჯელ ცნობიერებაშია დაფუძნებული, ვკარგავ უნარს, რომ გარეგან ძალას ჩემში შემოჭრის გზა გადავუკეტო, და, პირიქით, მისდამი (ამ გარეგანი ძალისადმი) დაქვემდებარებული ვხდები. მაგრამ როგორც თ ა ვ ი ს ი თ გ ა ჩ ე ნ ი ლ მაგნეტურ მდგომარეობას გარეგან ძალაზე დამოკიდებულობა მოსდევს, ისე შესაძლებელია, პირიქით, საქმე გ ა რ ე გ ა ნ მ ა ძ ა ლ ა მ ა ც წამოიწყოს — იგი ჩაეჭიდება ჩემში თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ არსებულ დაცილებას ჩემს მგრძნობელ სიცოცხლესა და ჩემს მოაზროვნე ცნობიერებას შორის და ამ ბზარს რეალურ

[101] herausbilden [102] setzt [103] Standpunkt [104] seelenhaft [105] Geschäft

არსებობამდე მოიყვანს, რითაც, ამგვარად, მაგნეტური მდგომარეობა ხელოვნურად გამოწვეული აღმოჩნდება. მაგრამ, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ის ინდივიდები, რომლებშიც ამ მდგომარეობისადმი განსაკუთრებული წინასწარი მზაობა (დისპოზიცია) უკვე მოცემულია, ადვილად და დიდი ხნით იქცევიან ეპოპტებად, ხოლო ისინი, ვისაც ამ მდგომარეობაში მხოლოდ სნეულება აგდებს, არასოდეს სრული ეპოპტები არ ხდებიან. გარეგანი ძალა, რომელიც ამა თუ იმ სუბიექტში მაგნეტურ სომნამბულიზმს იწვევს, უმთავრესად სხვა სუბიექტია ხოლმე; ზოგ საექიმო საშუალებასაც, ყველაზე მეტად ლენცოფას[106], აგრეთვე წყალს ან ლითონს ძალუძს ამგვარი ძალა გამოიჩინოს. ამიტომ მაგნეტური სომნამბულიზმისკენ მიდრეკილ სუბიექტს შეუძლია თავი ამ მდგომარეობაში მოიყვანოს ასეთი არაორგანული ან მცენარეული ნივთიერებისადმი დაქვემდებარების გზით*. ამგვარი მაგნეტური მდგომარეობის გამომწვევ საშუალებათა შორის განსაკუთრებით უნდა მოვიხსენიოთ Baquet. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს რკინისღეროებიან ჭურჭელს, დასამაგნიტებელი პირები ეხებიან ამ ღეროებს და, ამგვარად, ეს ჭურჭელი შუამავალია მაგნეტიზიორსა და ამ პირებს შორის. თუ ლითონები მაგნეტური მდგომარეობის გაძლიერებისათვის გამოიყენება, მინას და აბრეშუმს, პირიქით, მაიზოლირებელი მოქმედება აქვთ. სხვათა შორის, მაგნეტური ძალა მხოლოდ ადამიანებზე კი არ მოქმედებს, არამედ ცხოველებზედაც, მაგალითად, ძაღლებზე, კატებზე და მაიმუნებზე, რადგან მაგნეტურ მდგომარეობაში გადაყვანას ექვემდებარება, საესებით ზოგადად შეგვიძლია ვთქვათ, სულითი სიცოცხლე, — და მხოლოდ სულითი, — განურჩევლად იმისა, რომელიმე გონის კუთვნილია იგი თუ არა.

ბბ) მეორეც, რაც მაგნეტზირების წესსა და სახეს შეეხება, იგი სხვადასხვაგვარია. ჩვეულებრივ, მაგნეტიზიორი შეხებით მოქმედებს ხოლმე. როგორც გალვანიზმში ლითონები უშუალო შეხებით ზემოქმედებენ ერთიმეორეზე, ისე მაგნეტიზიორიც ზემოქმედებს დასამაგნიტებელ პირზე. მაგრამ თავისთავში ჩაკეტილსა და საკუთარ ნებას დაუფლებულ მაგნეტიზირებულ სუბიექტს მხოლოდ იმ პირობით ძალუძს წარმატებული მოქმედება, თუ მას გადაჭრით აქვს მიმართული თავისი ნება იქითკენ, რომ თავისი ძალა მაგნეტურ მდგომარეობაში მოსაყვან სუბიექტს გადასცეს, ორი ურთიერთმოპირდაპირე ცხოველური სფერო მაგნეტიზაციის აქტით, თითქოს, ერთ სფეროდ აქციოს.

მაგნეტიზიორის მოქმედების წესი, პირველ ყოვლისა, ხელის მოსმაში მდგომარეობს, ამასთან სულ არაა აუცილებელი, ეს ნამდვილი შეხება იყოს, არამედ შეიძლება ისეც მოხდეს, რომ მაგნეტიზიორის ხელი ამ დროს დასამაგნიტებელი პირის სხეულისაგან ერთი გოჯის მანძილზე რჩებოდეს. ხელს ამოძრავებს თავიდან მკერდ-მუცლის ღრუსაკენ[107], ხოლო აქედან — კიდუ-

---

* ეს მონღოლთა შამანებმაც კი იციან. წინასწარმეტყველება რომ ჰსურთ, მათ გარკვეული სასმელის მეშვეობით თავი მაგნეტურ მდგომარეობაში მოჰყავთ. ამასვე სჩადიან ამავე მიზნისათვის ინდონი. რაღაც ამის მსგავსს ჰქონდა, ალბათ, ადგილი დელფოსის ორაკულთანაც, სადაც ქურუმი ქალი, გამოქვაბულს ზემოთ სამფეხაზე გადამჯდარი, ხან სუსტ, ხან კი ძალიან ძლიერ ექსტაზში მიდიოდა და ამ მდგომარეობაში მეტ-ნაკლებად დანაწევრებულ ბგერებს გამოსცემდა, რომლებსაც ქურუმები განმარტავდნენ ბერძენი ხალხის არსებით საცხოვრებელ ვითარებათა შესაბამისად.

[106] Bilsenkraut [107] Magengrube

რებისაკენ. ამასთან, დიდად მოსარიდებელია საწინააღმდეგო მიმართულებით ხელის მოსმა, რადგან ამით ძალიან ადვილად ჩნდება კრუნჩხვა. ზოგჯერ შესაძლებელია ხელის ამ მოძრაობამ ნაყოფი გამოიღოს ბევრად უფრო დიდ მანძილზეც, სახელდობრ, რამდენიმე ნაბიჯზე, განსაკუთრებით მაშინ, თუ ურთიერთკავშირი[108] უკვე დამყარებულია; თუ მაგნეტიზიორს ეს შეუძლია, მაშინ ეს იმას ნიშნავს, რომ მისი ძალა სიახლოვეში მეტისმეტად დიდი იქნებოდა და შეიძლება არასასურველი შედეგები გამოეწვია. ახდენს თუ არა მაგნეტიზიორი ზემოქმედებას რაღაც გარკვეულ მანძილზე, ამას იგი იმით ტყობილობს, რომ ხელით ერთგვარ სითბოს გრძნობს. მაგრამ მეტ-ნაკლებად ახლოდან ხელის გადასმა ყველა შემთხვევაში როდია უსათუოდ საჭირო. ზოგჯერ მაგნეტური ურთიერთკავშირი შეიძლება მარტოოდენ ხელის დადებითაც დამყარდეს, სახელდობრ, თავზე, კუჭზე ან გულისკოვზის ღრმულზე. ხშირად ამისათვის მხოლოდ ხელის მოჭერაც კმარა (რის გამოც იმ სასწაულებრივ კურნებებს, რასაც სხვადასხვა დროს ქურუმები და სხვა ინდივიდები ხელთდასხმით ახდენდნენ, სამართლიანად უკავშირებდნენ ცხოველურ მაგნეტიზმს). ზოგჯერ მაგნეტიზიორის ერთი შეხედვა და მოთხოვნაც კი კმარა, რომ მაგნეტური ძილი გამოიწვიოს. იმასაც კი ამბობენ, რომ ძლიერ რწმენასა და ნებას ასეთი მოქმედება ზოგჯერ დიდ მანძილზედაც ჰქონია. ამ მაგიური მიმართებისას საქმე ძირითადად იმას ეხება, რომ სუბიექტმა მასზე თავისუფლებისა და ნების დამოუკიდებლობის მხრივ უ ფ რ ო დ ა ბ ლ ა მდგომ ინდივიდზე ზემოქმედება შეძლოს. ამიტომ ძალიან მძლავრი ორგანიზაციის ადამიანებს სუსტი ბუნების ადამიანებზე უდიდესი და, ზოგჯერ, ისეთი დაუძლეველი ძალაუფლება აქვთ ხოლმე, რომ უკანასკნელნი, ჰსურთ თუ არა, პირველთა ზემოქმედების შედეგად მაგნეტურ ძილში ვარდებიან. ამავე საფუძვლიდან გამომდინარე, ძლიერ კაცებს ქალების მაგნეტიზირება განსაკუთრებით ეხერხებათ

გგ/ მ ე ს ა მ ე პუნქტი, რაც აქ უნდა განვიხილოთ, მაგნეტიზმით გამოწვეულ მ ო ქ მ ე დ ე ბ ე ბ ს ეხება. ამათ შესახებ უკვე ისეთი სრული ცოდნა არსებობს, აქამდე მოპოვებული დიდი გამოცდილების შედეგად, რომ რამე არსებითად ახალი მოვლენის გამოჩენა მოსალოდნელი აღარაა. თუ გვინდა ცხოველური მაგნეტიზმის მოვლენები მათს პირველადს უბრყვილო სიმარტივეში განვიხილოთ, ამისათვის, პირველ ყოვლისა, ძველ მაგნეტიზიორებს უნდა მივმართოთ. ფრანგებს შორის უკეთილშობილესი სულისკვეთებისა და უდიდესი განათლების ადამიანები დაინტერესებულნი ყოფილან მაგნეტიზმით და მას ყოველგვარი წინასწარაღებული აზრის გარეშე უყურებდნენ. ამათში მოხსენიებას იმსახურებს, პირველ ყოვლისა, გენერალ-ლეიტენანტი პ ი უ ი ს ე გ ი უ რ ი.* თუ გერმანელები ასე ხშირად დასცინიან ხოლმე ფრანგების ნაკლოვან თეორიებს, ცხოველური მაგნეტიზმის მიმართ მაინც თამამად შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ის გულუბრყვილო მეტაფიზიკა, რომელსაც ფრანგები იყენებდნენ ამ მოვლენის განხილვისას, ბევრად უფრო გულგასახარი რამ არის, ვიდრე გერმანელ მეცნიერთა არც თუ იშვიათი უნიადაგო ფანტაზიები და იმდენადვე გზააბნეული, რამდენადაც უსუსური თეორეტიზირება ამ საკითხზე. ცხოველური მაგნეტიზ-

---

* არმან მარი ჟაკ პიუისეგიური, 1751-1825, მესმერის მიმდევარი.

[108] Rapport

მის მოვლენათა ვარგისი თეორიული კლასიფიკაცია კლუგემ* მოგვცა; ვან გერტმა**, რომელიც სანდო და იმავე დროს დაფიქრებული მკვლევარია, უახლეს ფილოსოფიაში განსწავლული, მაგნეტური მკურნალობა დღიურის ფორმით აღწერა. კარლ შელინგმაც***, ფილოსოფოსის ძმამ, თავისი მაგნეტური გამოცდილების ერთი ნაწილი გამოაქვეყნა. ეს რაც შეეხება ცხოველური მაგნტიზმისადმი მიძღვნილ ლიტერატურას და ჩვენ მიერ ამ ლიტერატურის ცოდნის მოცულობას.

ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ თვით მაგნეტური მოვლენების მოკლე განხილვას მივუბრუნდეთ. მაგნეტიზირების უპირველესი ზოგადად გავრცელებული შედეგია მაგნეტური პირის ჩაძირვა თავისი შემოგარსული[109], განუსხვავებელი ბუნებითი სიცოცხლის მდგომარეობაში ანუ ძილში. ჩაძინება მაგნეტური მდგომარეობის დაწყებას მოასწავებს. მაგრამ ძილი აქ როდია სრულებით აუცილებელი. ამის გარეშეც შესაძლებელია მაგნეტური მკურნალობა, აუცილებლობას აქ მხოლოდ შემგრძნობი სულის დამოუკიდებლად გახდომა წარმოადგენს, მისი განშორება გაშუალებული, განმსჯელი ცნობიერებისაგან. მეორე, რასაც აქ უნდა დავაკვირდეთ, მაგნეტური მდგომარეობის ფიზიოლოგიურ მხარეს ანუ ბაზისს შეეხება. მის შესახებ უნდა ითქვას, რომ ამ მდგომარეობაში გარეთკენ მიმართულ ორგანოთა მოქმედება შინაგან ორგანოებზე გადადის, რომ ის საქმე, რასაც მღვიძარე და განმსჯელი ცნობიერების მდგომარეობაში ტვინი ეწევა, მაგნეტური სომნამბულიზმისას აღმწარმოებელი (რეპროდუქციული) სისტემის საქმე ხდება, რადგან ამ მდგომარეობაში ცნობიერება სულითი სიცოცხლის მარტივ, თავისთავში განუსხვავებელ ბუნებითობამდე ეშვება, ამ შებურულ[110] სიცოცხლესთან კი გარეთ მიმართული მგრძნობიარობა[111] წინააღმდეგობაში მოდის; და, საწინააღმდეგოდ ამისა, შიგნითკენ მიმართული აღწარმოებითი სისტემა, რომელიც უმარტივეს ცხოველურ ორგანიზაციებში ბატონობს და რომელიც შეადგენს ცხოვლობას[112] საერთოდ, სრულებით განუყოფელია იმ შებურული სულითი სიცოცხლისაგან. ამ საფუძვლიდან გამომდინარე, მაგნეტური სომნამბულიზმის დროს სულის აქტივობა[113] აღმწარმოებელი (რეპროდუქციული) სისტემის ტვინზე მიდის, სახელდობრ, განგლიებზე, ტანის ქვედა ნაწილის ამ მრავალნასკვიან ნერვებზე. ეს რომ ასეა, ვან ჰელმონტმა**** შეიგრძნო. მას შემდეგ, რაც ლენცოფა შეიზილა და ამ მცენარის წვენი მიიღო, მისი აღწერის თანახმად, ისეთი განცდა ჰქონდა, თითქოს მისი მოაზროვნე ცნობიერება თავიდან სხეულის ქვედა ნაწილში, სახელდობრ, კუჭში გადასულიყოს; ასე ეჩვენებოდა, თითქოს მის აზროვნებას ამ ადგილგადანაცვლებით სიმახვილე მოჰმატებოდეს, და იგი რაღაც განსაკუთრებით

---

* კარლ ალექსანდერ ფერდინანდ კლუგე, 1782-1844; «ცხოველური მაგნეტიზმის როგორც სამკურნალო საშუალების წარმოდგენის ცდა», 1811.

** პიერ გაბრიელ ვან გერტი, 1782-1852, ჰოლანდიელი სახელმწიფო მოღვაწე. ჰეგელის მეგობარი.

*** კარლ ებერჰარდ ფონ შელინგი, 1783-1854, მედიცინის უფროსი მრჩეველი.

**** ჟან ბატისტ ვან ჰელმონტი, 1577-1644, ექიმი და ბუნებისმეტყველი, პარაცელსუსის მიმდევარი.

[109] eingehüllt [110] eingehüllt [111] Sensibilität [112] Animalität [113] Wirksamkeit

სასიამოვნო გრძნობასთან იყო დაკავშირებული. სულითი სიცოცხლის ამ კონცენტრაციას სხეულის ქვედა ნაწილში ერთი განთქმული ფრანგი მაგნეტიზიორი განიხილავს როგორც იმ გარემოებაზე დამოკიდებულს, რომ მაგნეტური სომნამბულიზმისას სისხლი გულისკოვზის ღრმულის[114] მიდამოებში ძალიან თხელი რჩება მაშინაც, როცა სხეულის დანარჩენ ნაწილებში უკიდურესად გასქელებულია. მაგრამ აღმწარმოებელი (სარეპროდუქციო) სისტემის უჩვეულო აგზნებულობა მაგნეტური მდგომარეობისას მხოლოდ ჭ ვ რ ე ტ ი ს გ ო ნ ი თ ს ფორმაში კი არ იჩენს თავს, არამედ უ ფ რ ო გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ფორმაშიც[115] — ს ქ ე ს ო ბ რ ი ვ ს წ რ ა ფ ვ ა შ ი, რომელიც მეტ-ნაკლები სიცხოვლით იღვიძებს ამ დროს, განსაკუთრებით დედრობითი სქესის პირებში.

ცხოველური მაგნეტიზმის ამ უპირატესად ფ ი ზ ი ო ლ ო გ ი უ რ ი განხილვის შემდეგ უფრო დაწვრილებით უნდა განვსაზღვროთ, თუ რა თვისებები ახასიათებს ამ მდგომარეობას სულთან მიმართებაში. ისევე, როგორც ადრე განხილულ მაგნეტურ მდგომარეობებში, რომლებიც თავისით ჩნდება, განზრახ გამოწვეული ცხოველური მაგნეტიზმისასაც თავის შინაგანობაში ჩაძირული სული თავის ინდივიდუალურ სამყაროს ჭვრეტს არა თ ა ვ ი ს გ ა რ ე თ, არამედ თ ა ვ ი ს შ ი გ ნ ი თ. როგორც უკვე აღინიშნა, სულის ეს ჩაღრმავება თავის შინაგანობაში შეიძლება, ასე ვთქვათ, შუაგზაზე გაჩერდეს; მაშინ ძილი აღარ გვექნება. მაგრამ თუ ეს შუაგზაზე შეჩერება არ მოხდა, მაშინ გარეთკენ მიმართული სიცოცხლე სავსებით შეწყვეტილი აღმოჩნდება ძილის მიერ. ამ შეწყვეტის დროსაც შესაძლებელია, რომ მაგნეტური მოვლენები შეწყდეს. მაგრამ ამდენადვე შესაძლებელია მაგნეტური ძალის გადასვლა ნ ა თ ე ლ ხ ი ლ ვ ა შ ი. მაგნეტურ პირთა უმრავლესობა ისე იქნება ჩართული ამ ჭვრეტაში, რომ მერე მას ველარ გაიხსენებს. აქვს თუ არა ამ დროს ადგილი ნათელხილვას, ეს ხშირად მხოლოდ შემთხვევითობის წყალობით გამორკვეულა. იგი (ნათელხილვა) უმთავრესად მაშინ იჩენს ხოლმე თავს, როცა მაგნეტურ პირს მაგნეტიზიორი მიჰმართავს ხოლმე; ეს მიმართვა რომ არა, მაგნეტური პირი, შესაძლოა, სულ ძილში იქნებოდა. მაგრამ თუმცა ნათელხილვაში მყოფი ადამიანის პასუხები სხვა სამყაროდან მოსულად გვეჩვენება ხოლმე, ამ ინდივიდებს მაინც შეიძლება ჰქონდეთ იმის ცოდნა, რანი არიან როგორც ობიექტური ცნობიერება. მაგრამ ამავე დროს ისინი ხშირად თავის განმსჯელ ცნობიერებაზე ისე ლაპარაკობენ ხოლმე, როგორც ვიღაც სხვა პირზე. თუ ნათელხილვამ უფრო გარკვეული განვითარება მიიღო, მაშინ მაგნეტური პირები განმარტებას იძლევიან თავიანთი სხეულებრივი მდგომარეობისა და თავიანთი გონითი შინაგანის შესახებ. მაგრამ მათი შეგრძნებები ისეთივე ბუნდოვანია[116] ხოლმე, როგორც ნათლისა და ბნელის განსხვავების არამცოდნე ბრმის წარმოდგენები გარე საგნების შესახებ; ხშირად ნათელხილვაში ნახული რამდენიმე დღის შემდეგღა ხდება შედარებით ნათელი[117], მაგრამ არასოდეს ხდება ისეთი მკაფიო, რომ არ საჭიროებდეს განმარტებას, რომლის მოცემასაც მაგნეტური პირები ზოგჯერ სულაც ვერ ახერხებენ. ყოველ შემთხვევაში, ეს განმარტება ხშირად ისეთი სიმბოლური და უცნაური გამოდის ხოლმე, რომ თვითონ საჭიროებს განმარტებას მაგნეტიზიორის განმსჯელი ცნობიერების მიერ, ასე რომ მაგნეტური ჭვრეტის

---

[114] Herzgrube [115] Gestalt [116] unklar [117] Klar

შედეგი უფრო ხშირად ყალბისა და სწორის მრავალფეროვანი ნაზავისაგან შედგება ხოლმე. მაგრამ, მეორე მხრივ, ვერც იმას უარვყოფთ, რომ ნათელმხილველები ზოგჯერ თავისი დაავადების ბუნებასა და მიმდინარეობას ძალიან ზუსტად მიუთითებენ ხოლმე, რომ მათ, ჩვეულებრივ, ძალიან ზუსტად იციან ხოლმე, როდის მოუვათ პაროქსიზმები, როდის და რამდენად ხანგრძლივად საჭიროებენ მაგნეტურ ძილს, რამდენხანს გაგრძელდება მათი მკურნალობა; დასასრულ, ვერ უარვყოფთ იმასაც, რომ ესენი აქა-იქ აღმოაჩენენ ხოლმე განმსჯელი ცნობიერებისათვის ჯერ, შესაძლოა, უცნობ კავშირს რაღაც სამკურნალო საშუალებასა და ამ საშუალების დახმარებით მოსაშორებელ სნეულებას შორის, რითაც ექიმს ძნელ კურნებას უადვილებენ. ამ მხრივ ნათელმხილველნი შეიძლება ცხოველებს შევადაროთ, ვინაიდან ამ უკანასკნელთ ინსტინქტი უკარნახებთ, რა გამოადგებათ სამკურნალო საშუალებად. მაგრამ რაც შეეხება განზრახ გამოწვეული ნათელხილვის დანარჩენ შინაარსს, აქ ზედმეტია, ალბათ, იმის აღნიშვნა, რომ ამ დროს, ისევე როგორც ბუნებრივი ნათელხილვისას, სულს გულ-მუცლის ღრუს მეშვეობით კითხვა და სმენა ძალუძს. აქ მხოლოდ ორ რასმე გვინდა გავუსვათ კიდევ ხაზი. პირველი ის გახლავთ, რომ არაფერს, რაც მაგნეტური პირის სუბსტანციალურ სიცოცხლისეულ კავშირ-მიმართებათა[118] გარეთაა, სომნამბულური მდგომარეობა არ ეხება, — რომ ამიტომ, მაგალითად, ნათელხილვა არ ვრცელდება ლოტერიაში მომგები ბილეთის ნომრის გამოცნობაზე და, საერთოდ, ვერ გამოიყენება ეგოისტური მიზნებისათვის. ამგვარ შემთხვევით საგანთაგან განსხვავებულადაა დიდი მსოფლიო მოვლენების საქმე. მაგალითად, მოგვითხრობენ, რომ ერთ მთვარეულს ბელ-ალიანსის (ვატერლოოს) ბრძოლის წინადღით ეგზალტაციაში წამოუძახია: „ხვალ ის, ვინც ამდენი დაგვიშავა, ან მეხით მოკვდება ან მახვილით“.

მეორე პუნქტი, რომელიც აქ უნდა მოვიხსენიოთ, ის გახლავთ, რომ, ვინაიდან სულს ნათელხილვისას თავისი განმსჯელი ცნობიერებისაგან მოწყვეტილი სიცოცხლე აქვს, გაღვიძებისას ნათელმხილველებმა თავდაპირველად არაფერი იციან ხოლმე იმისა, თუ მაგნეტურ სომნამბულიზმში რა ჭვრიტეს, მაგრამ ძალუძთ ამისი ცოდნის შეძენა შემოვლითი გზით, სახელდობრ, იმით, რომ ამ ჭვრეტილის შესახებ სიზმრებს ხედავენ და შემდეგ, ღვიძილში, ამ სიზმრებს იხსენებენ. შესაძლებელია მიზანდასახულადაც მიღწეულ იქნეს ის, რომ ჭვრეტილის რაღაც ნაწილი მეხსიერებაში დარჩეს. სახელდობრ, ექიმი მღვიძარე მდგომარეობაში ავალებს ავადმყოფს, მაგნეტურ მდგომარეობაში შეგრძნობილი დაიხსომოს და ამ დავალების შესრულებას მტკიცედ ეცადოს.

დდ/ მეოთხეც, რაც შეეხება მაგნეტური პირის მჭიდრო კავშირს მაგნეტიზიორთან და მასზე დამოკიდებულობას. იმას, რაც უკვე ითქვა § 402-ის შენიშვნის დდ/ მუხლში ამ კავშირის სხეულებრივი მხარის შესახებ, აქ კიდევ უნდა დავსძინოთ, რომ ნათელმხილველ პიროვნებას თავდაპირველად მხოლოდ მაგნეტიზიორის ხმის გაგონება ძალუძს, სხვა ინდივიდებისა კი მხოლოდ მაშინ შეუძლია, როცა ესენი მაგნეტიზიორთან კავშირში იმყოფებიან. მაგრამ ზოგჯერ იგი (ნათელმხილველი) სმენასაც და მხედველობასაც სავ-

[118] Zusammenhang

სებით კარგავს. ამასთან, ისიც უნდა დავძინოთ, რომ იმ განსაკუთრებული სასიცოცხლო კავშირის პირობებში, რაც მაგნეტურ პირსა და მაგნეტიზიორს შორის მყარდება, პირველისათვის დიდად სახიფათოა შეხება მესამე პირის მიერ, ამან შეიძლება კრუნჩხვები და კატალეფსია გამოიწვიოს. მაგნეტიზიორსა და მაგნეტურ პირს შორის დამყარებული გ ო ნ ი თ ი კავშირის შესახებ ისიც შეგვიძლია მოვიხსენიოთ, რომ ხშირად ის ცოდნა, რაც მაგნეტიზიორს აქვს და რაც ნათელმხილველთა ცოდნაც ხდება, ამ უკანასკნელებს შეაძლებინებს ხოლმე რაღაცა ისეთის შემეცნებას, რასაც თვითონ შინაგანად ვერ ჭვრეტენ, მაგალითად, მათ შეუძლიათ საკუთარი პირდაპირი შეგრძნების გარეშე გვითხრან, რომელი საათია, თუკი მაგნეტიზიორი ამ დროს დარწმუნებულია იმაში, რომ საათის ისარი ამა და ამ ციფრზე დგას. რაკიღა ჩვენთვის ცნობილია ის შინაგანი ერთობა[119], რომელზედაც აქ საუბარი გვაქვს, ეს გვიცავს უგუნური განცვიფრებისაგან იმის გამო, რომ ზოგჯერ ნათელმხილველნი აქა-იქ დიდ სიბრძნეს გამოჩხრეკენ ხოლმე. ძალიან ხშირად ეს სიბრძნე, არსებითად, მაგნეტურ პირებს კი არ ეკუთვნით, არამედ მათთან კავშირში მყოფ ინდივიდებს.

გარდა ცოდნის ამ საერთოობისა, შესაძლებელია,—განსაკუთრებით, თუ ნათელხილვა დიდხანს გაგრძელდა, — რომ მაგნეტური პირი მაგნეტიზიორთან სხვა გონით დამოკიდებულებებშიც შევიდეს — ისეთებში, სადაც საქმე მანერებს, განცდა-ვნებებსა და ხასიათს ეხება. განსაკუთრებით ადვილია ნათელმხილველთა ა მ ა ო პ ა ტ ი ვ მ ო ყ ვ ა რ ე ბ ი ს[120] აღძვრა, თუკი შეცდომას დავუშვებთ და ვაფიქრებინებთ მათ, რომ მათს ნაუბარს დიდ მნიშვნელობას ვანიჭებთ. მაშინ სომნამბულებს დაუძლეველი სურვილი უჩნდებათ, ყველასა და ყველაფერზე გველაპარაკონ, თუნდაც არავითარი საამისო ჭვრეტა არ გააჩნდეთ. ასეთ შემთხვევაში ნათელხილვა სრულებით უსარგებლოა, პირიქით, იგი საეჭვო ხდება. ამიტომაც მაგნეტიზიორებში ხშირად აღძრულა კამათი იმაზე, თუ რა გვმართებს—ბუნებრივად გაჩენილ ნათელხილვას ხელი შევუწყოთ მის გაფორმებასა[121] და შენარჩუნებაში, ხოლო როცა იგი ბუნებრივად არ ჩნდება, იგი განზრახ გამოვიწვიოთ, თუ პირიქით, ვეცადოთ მის აღკვეთას. როგორც უკვე ვთქვით, მაგნეტური პირის მრავალგზისი გამოკითხვით ნათელხილვის გამოჩენა და განვითარება ხდება. თუ ეს გამოკითხვა უაღრესად სხვადასხვაგვარ საგნებს ეხება, ადვილი შესაძლებელია მაგნეტური პირი დაიბნეს, ყურადღება მიმოეფანტოს და მეტ-ნაკლებად დაეკარგოს თავისთავზე მიმართულობა, მაშასადამე, შეუმცირდეს თავისი ავადმყოფობის დასახელებისა და მის საწინააღმდეგოდ გამოსაყენებელ საშუალებათა დასახელების უნარი, რითაც მისი მკურნალობა შეფერხდება. ამიტომ მაგნეტიზიორი კითხვების დასმისას უდიდესი სიფრთხილით უნდა ერიდოს მაგნეტური პირის ამაო პატივმოყვარეობის აღძვრასა და მის გულისყურის გაფანტვას. განსაკუთრებით კი იმას უნდა ერიდოს, რომ თავის მხრივ მაგნეტურ პირზე დამოკიდებულობის მდგომარეობაში ჩავარდეს. ამ არასასურველ ვითარებას წინათ ჰქონდა ხოლმე ადგილი, მაგნეტიზიორები რომ თავიანთ ძალებს დღევანდელზე უფრო ძაბავდნენ, — უფრო მანამდე, სანამ Baquet-ს გამოყენებას ისწავლიდნენ, ვიდრე მას შემდეგ. იმ ხელსაწყოს გამოყენებისას მაგნეტიზიორი ნაკლებაა ჩაბმული მაგნეტური პირის მდგომარეობაში, მაგრამ ასეთ პირობებშიც კი ბევრი რამაა დამოკიდებული მაგნეტიზიორის სულიერ[122]

[119] Gemeinsamkeit [120] Eitelkeit [121] ausbilden [122] des Gemüts.

ძალაზე, მისი ხასიათისა და სხეულის სიმტკიცეზე. თუკი მაგნეტიზიორები — რაც განსაკუთრებით ხშირად არაექიმ მაგნეტიზიორებს ემართებათ ხოლმე — მაგნეტურ პირთა გუნებას აჰყვებიან, თუ მათ არ შესწევთ გამბედაობა, დაუპირისპირდნენ და წინააღმდეგობა გაუწიონ იმას, რაც მაგნეტურ პირს მოეპრიანება, და, ამგვარად, ამ უკანასკნელს თავის მხრივ უჩნდება გრძნობა, რომ მაგნეტიზიორზე ძლიერ ზემოქმედებას ახდენს, მაშინ იგი (მაგნეტური პირი), განებივრებული ბავშვივით, ჰყვება თავის კაპრიზებს, მას უაღრესად უცნაური ზრახვები უჩნდება, თავისდაშეუცნობლად მასხარად იგდებს მაგნეტიზიორს და ამით თავის განკურნებას აფერხებს. მაგრამ მაგნეტურ პირს მხოლოდ ამ ცუდი აზრით როდი ძალუძს დამოუკიდებლობის მიღწევა, არამედ—თუკი მას სულაც ზნეობრივი ხასიათი გააჩნია, — იგი მაგნეტურ მდგომარეობაშიც ინარჩუნებს ზნეობრივი გრძნობის სიმტკიცეს, რომელსაც ზედ ემსხვრევა მაგნეტიზიორის არაწმინდა ზრახვები, თუკი ასეთები გაუჩნდა. ასე, მაგალითად, ერთმა მაგნეტიზმის მდგომარეობაში მყოფმა ქალმა განაცხადა, სრულებითაც არ უნდა დავემორჩილო მაგნეტიზიორის მოთხოვნას, ჩემს წინ ტანთ გაიხადეთო.

ეე/ *მეხუთე* და უკანასკნელი პუნქტი, რომელიც ცხოველური მაგნეტიზმის განხილვისას უნდა დავახასიათოთ, შეეხება მაგნეტური ექიმობის საკუთრივ მიზანს — *განკურნებას*. უეჭველია, რომ ძველ დროში მომხდარი მრავალი კურნება, რომელიც სასწაულად იყო მიჩნეული, განხილულ უნდა იქნეს მხოლოდ როგორც ცხოველური მაგნეტიზმის მოქმედება. მაგრამ ჩვენ არ გვჭირდება ასეთ, წარსულის წყვდიადით შებურვილ სასწაულთა ამბების დამოწმება, რადგან ახალ დროში იმდენი კურნებაა ჩატარებული უაღრესად სარწმუნო ადამიანთა მიერ მაგნეტური მკურნალობის გზით, რომ იმისათვის, ვინც საკითხს წინასწარაღებული მსჯავრის გარეშე უყურებს, ცხოველური მაგნეტიზმის მკურნალი ძალის ფაქტი საეჭვო აღარაა. თქმულიდან გამომდინარე, ახლა საქმე იმასლა ეხება, რომ ვაჩვენოთ, თუ რა გზით და რა წესით ახდენს მაგნეტიზმი კურნებას. ამ მიზნისათვის შეგვიძლია გავიხსენოთ, რომ თვით ჩვეულებრივი სამედიცინო მკურნალობაც სხვა არაფერია, თუ არ ცხოველური სიცოცხლის იდენტობის იმ დარღვევის მოშორება, რომელშიც ავადმყოფობა მდგომარეობს, თუ არ ორგანიზმის თავისთავში-მდინარების[123] აღდგენა. ეს მიზანი მაგნეტური ექიმობის დროს იმით მიიღწევა, რომ ვიწვევთ ან ძილსა და ნათელხილვას, ან მხოლოდ ინდივიდუალური სიცოცხლის თვისთავში ჩაღრმავებას საერთოდ, მის (ამ სიცოცხლის) უკუმიბრუნებას თავის მარტივ განუყოფლობაში („ზოგადობაში“). როგორც *ბუნებრივი* ძილი იწვევს სიცოცხლის მომაგრებას, რადგან იგი ადამიანს გარესამყაროს წინააღმდეგ მიმართული მოქმედებით გამოწვეული დამასუსტებელი დაქუცმაცების მდგომარეობიდან გამოიყვანს ხოლმე და მას სუბსტანციალური მთლიანობისა და სიცოცხლის ჰარმონიის მდგომარეობაში აბრუნებს, ისე ძილისებრი მაგნეტური მდგომარეობაც ბაზისს წარმოადგენს აღსადგენი ჯანმრთელობისათვის, რადგან იგი თავისთავში გაორებულ ორგანიზმს თავისთავთან ერთიანობას უბრუნებს. მაგრამ არც იმის შესაძლებლობა უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ შემგრძნობი სიცოცხლის ის თავისთავში კონცენტრაცია, რომელსაც ადგილი აქვს მაგნეტური მდგომარეობისას, შეიძლება თავის მხრივ ისეთ *ცალმხრივ* რამე იქცეს, რომ თვითონვე ავადმყოფურად განმტკიც-

[123] In-sich-flüβig-Seins

დეს დანარჩენი ორგანული სიცოცხლისა და დანარჩენი ცნობიერების საწინააღმდეგოდ. სწორედ ამ შესაძლებლობის გამოა საეჭვო, დასაშვებია თუ არა ამ თავისთავში კონცენტრაციის განზრახ გამოწვევა. თუ პიროვნების გაორება მეტისმეტად გაძლიერებულ იქნა, მაშინ ჩვენი მოქმედება მკურნალობის მიზანს ეწინააღმდეგება, რადგან ამით ჩვენ მასში (პაციენტის პიროვნებაში) ვიწვევთ კიდევ უფრო დიდ ბზარსა და განხეთქილებას, ვიდრე ისაა, რომლის მოცილებაც გვსურს მაგნეტური მკურნალობის გზით. ამგვარი გაუფრთხილებელი მოპყრობისას ჩნდება ხიფათი, რომ ადგილი ექნება მძიმე კრიზისებსა და საშინელ კრუნჩხვებს და რომ დაპირისპირება, რომელიც ამ მოვლენებს წარმოშობს, მხოლოდ სხეულის ფარგლებში კი არ დარჩება, არამედ თვით სომნამბულურ ცნობიერებაში დაბუდებულ დაპირისპირებადაც იქცევა. თუ, პირიქით, საქმეს ისე ფრთხილად მოვკიდებთ ხელს, რომ ზედმეტად არ გავზრდით შემგრძნობი სიცოცხლის იმ კონცენტრაციას თავისთავში, რომელსაც ადგილი აქვს მაგნეტური მდგომარეობისას, მაშინ, როგორც უკვე შევნიშნეთ, ამ კონცენტრაციის სახით ხელში გვექნება საფუძველი პაციენტის ჯანმრთელობის აღდგენისათვის და შეგვეძლება განკურნება იმით მივიყვანოთ ბოლომდე, რომ ჯერ კიდევ შინაგანი განხეთქილებების მდგომარეობაში მყოფ, მაგრამ თავისი კონცენტრირებული სიცოცხლის წინააღმდეგ უძლურ დანარჩენ ორგანიზმს თანდათან დავაბრუნებთ მის ამ სუბსტანციალურ ერთიანობაში, მის ამ მარტივ ჰარმონიაში თავისთავთან, და მით ამ ორგანიზმს იმის უნარს მივანიჭებთ, რომ თავისი შინაგანი ერთიანობის დაუზარალებლად კვლავ გაყოფისა[124] და დაპირისპირების მორევში გადაიჭრას.

2. თვითგრძნობა

§ 407

მგრძნობელი მთლიანობა (ტოტალობა), როგორც ინდივიდუალობა, არსებითად ესაა, რომ (იგი) თავისთავში სხვაობდეს და გაღვიძებული იყოს პირველგაყოფისათვის, რომლის მიხედვითაც მას თავისი კერძო გრძნობები აქვს, და, როგორც სუბიექტი, იგი არის (ეგზისტენციალური „არის". მთარგმნ.) თავის ამ განსაზღვრულობებთან (ამ გრძნობებთან) მიმართებაში. სუბიექტი, როგორც ასეთი, ამ გრძნობებს, როგორც თავისას, თავისთავში არსებულად აღგენს, იგი (სუბიექტი) ჩაძირულია თავის შეგრძნებათა ამ კერძოობაში (თავის კერძო შეგრძნებათა ამ სიმრავლეში. მთარგმნ.) და, ამასთანავე, იგი კერძოს იდეალურობის მეშვეობით მასში (კერძო შეგრძნებათ ამ სიმრავლეში) ერწყმის, შეესკვნება თავისთავს, როგორც სუბიექტურ ერთს. ამ წესით სუბიექტი არის თვითგრძნობა — და, ამასთანავე, იგი თვითგრძნობაა მხოლოდ თავის კერძო გრძნობაში.

---

* ამ ადგილის გაგებისთვის უნდა გავითვალისწინოთ, რომ არა მარტო «პირველგაყოფა» (Urteil) ითავსებს ლოგიკურ მნიშვნელობას («მსჯელობისას»), არამედ ზმნაც schließen (შერწყმა, შეკვრა) და ამავე ძირის არსებითი სახელიც Schluß, რაც «დასკვნას» ნიშნავს. ამიტომ ამ ტერმინის გადმოცემისას «შერწყმასთან» ერთად «შესკვნაც» ვიხმარეთ, როგორც «დასკვნის» ასოციაციის აღმძვრელი (მთარგმნ. შენ.).

[124] Trennung

(თავისი) იმ უშუალობის (უშუალო მხარის. მთარგმნ. შენ.) გამო, რომელშიც თვითგრძნობა ჯერ კიდევ განსაზღვრული რჩება, — სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იმ სხეულებრიობის მომენტის გამო, რომელიც (ეს სხეულებრიობა) მასში (ამ თვითგრძნობაში) ჯერ კიდევ განუცალკევებელია გონითობისაგან; იმის გამო, აგრეთვე, რომ გრძნობაც თვითონ კერძო რამ არის, მაშასადამე, განკერძოებული (პარტიკულარული) განსხეულებრივება; — ყოველივე ამის გამო სუბიექტს, რომელიც, მართალია, განმსჯელ ცნობიერებად ჩამოყალიბებულა, მაინც კიდევ ძალუძს იმ ა ვ ა დ მ ყ ო ფ ო ბ ა შ ი ჩავარდნა, რომ იგი თავისი თვითგრძნობის ერთერთ კერძოობას ვერ სცილდება, ამ კერძოობის იდეალურობად გადამუშავება და დაძლევა არ შეუძლია. განმსჯელი ცნობიერების განსრულებულ-შევსებული[1] თ ვ ი თ ო ბ ა არის სუბიექტი, როგორც თავისთავში თანმიმდევარი ცნობიერება, რომელიც თავისთავს იწესრიგებს და ინახავს[2] თავისი ინდივიდუალური (სამყაროში) ადგილმდებრეობისა[3] და გარეგან, აგრეთვე თავისთავში მოწესრიგებულ სამყაროსთან თავისი კავშირისდა მიხედვით. მაგრამ, რჩება რა რომელიღაც კერძო განსაზღვრულობაში დატყვევებული, იგი ამგვარ შინაარსს ვერ უჩენს განსჯის მიერ ნაკარნახევ შესაფერ[4] ადგილს და იმ იერარქიულ საფეხურს[5], რომელიც მას (ამ შინაარსს) ეკუთვნის იმ ინდივიდუალურ სამყაროს სისტემაში, რასაც სუბიექტი წარმოადგენს. ამგვარად, სუბიექტი იმყოფება წ ი ნ ა ა ღ მ დ ე გ ო ბ ა შ ი ერთი მხრივ თავისსავე ცნობიერებაში სისტემატიზებულ მთლიანობასა (ტოტალობას) და მეორე მხრივ თავისსავე კერძო გნსაზღვრულობას შორის, რომელიც (ეს განსაზღვრულობა) ამ მთლიანობაში მდინარი[6] არაა, მისი წყობისა და იერარქიის ელემენტს არ შეადგენს. ესაა შ ე შ ლ ი ლ ო ბ ა.

შენიშვნა: შეშლილობის განხილვისასაც გვმართებს ჩამოყალიბებული[7] განმსჯელი ცნობიერების ანტიციპირება, რომლის სუბიექტიც იმავე დროს თ ვ ი თ გ რ ძ ნ ო ბ ი ს ბ უ ნ ე ბ ი თ ი თვითობაა. თავის ამ გარკვეულობაში სუბიექტს ძალუძს ჩავარდეს წინააღმდეგობაში თავისს თავისთვის თავისუფალ სუბიექტურობასა და თავისს (ერთ-ერთ) კერძოობას შორის, რომელიც (ეს კერძოობა) მასში ვერ იდეალურდება, არამედ განაგრძობს არსებობას მის თვითგრძნობაში. გონი თავისუფალია და ამიტომ, თავისთვის-მყოფი[8], ამ დაავადებას არ ექვემდებარება. ძველი მეტაფიზიკა მას განიხილავდა როგორც ს უ ლ ს, როგორც ნ ი ვ თ ს[9]; და მხოლოდ როგორც ნივთს, ანუ როგორც ბ უ ნ ე ბ ი თ ს ა და ყ ო ფ ი ე რ ს, ძალუძს მას (გონს) ჩავარდნა შეშლილობაში — სასრულობაში, რომელიც მასში შენარჩუნებულა. ამიტომაც შეშლილობა ფსიქიკურის დაავადებაა, დაავადება სხეულებრივისა და გონითისა ურთიერთგანუყოფლად; მისი დასაწყისი შეიძლება უპირატესად ერთი ან მეორე მხრიდან გამომდინარედ გვეჩვენებოდეს, და ასევე მისი განკურნებაც.

როგორც ჯანმრთელსა და გონზე მყოფს[10], სუბიექტს თავისი ინდივიდუალური სამყაროს მოწესრიგებული ყოვლადობის აწ-და-აქ-მოცემული[11] ცნობიერება აქვს — სამყაროსი, რომლის სისტემაშიც მას შ ე მ ო ჰ ყ ა ვ ს[12] თავისი

---

[1] erfüllte [2] haltendes [3] Stellung [4] verständig [5] Unterordnung [6] flüßig [7] ausgebildet [8] für sich [9] Ding [10] besonnen [11] präsentes [12] subsumiert

შეგრძნების, წარმოდგენის, გულისთქმის[13], მიდრეკილების ყოველივე შინაარსი, რაც კი შეიძლება შეჰხვდეს, და მას (ამ შინაარსს) ამ სისტემაში განსჯის მიერ ნაკარნახევ ადგილას ათავსებს; იგი (სუბიექტი) ამ კერძოობებზე (კერძო შინაარსებზე. მთარგმნ.) მობატონე გენიაა. აქ იმავე განსხვავებასთან გვაქვს საქმე, რაც არსებობს სიფხიზლესა და ზმანებას შორის; მაგრამ აქ (შეშლილობისას) ზმანება თვით სიფხიზლეშივეა მოქცეული, ასე რომ იგი (ზმანება) ნამდვილი თვითგრძნობის კუთვნილია. ცდომილება და სხვა ამგვარები ისეთ შინაარსს წარმოადგენენ, რომელიც სავსებით თანმიმდევრულად თავსდება ამ ობიექტური კავშირის ჩარჩოში. მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში ძნელია ხოლმე მივუთითოთ, სად თავსდება ცდომილება და სად იწყება სიგიჟე. მაგალითად, თუ სიძულვილს ან მის მსგავს ვნებას, თავისი გამოვლენებით შმაგს, მაგრამ შინაარსით წვრილმანს, ვხედავთ ისეთ პირში, რომლისაგანაც კეთილგონიერებასა[14] და თავდაჭერილობას მოველით, ეს შეიძლება სიგიჟისაგან გამოწვეულ თავდავიწყებად[15] წარმოგვიდგეს. მაგრამ, არსებითად, სიგიჟე გულისხმობს წინააღმდეგობას ერთი მხრივ სხეულებრივად, ყოფიერად ქცეულ გრძნობასა და მეორე მხრივ გაშუალებათა (გამაშუალებელ მომენტთა. მთარგმნ) იმ ყოვლადობას შორის, რასაც კონკრეტული ცნობიერება წარმოადგენს. თუ გონი განსაზღვრულია მხოლოდ როგორც ყოფიერი, მაშინ — რამდენადაც ასეთი ყოფიერება მის ცნობიერებაში დაუშლელადაა[16] მოცემული, — იგი ავადმყოფი გონია. შინაარსს, რომელიც მისი ამ ბუნებითი მდგომარეობისას თავისუფლდება, წარმოადგენენ გულის თავმოთნეური[17] განსაზღვრულობანი — სუბიექტის ამაო პატივმოყვარეობა[18], ამპარტავნება და სხვა ვნებანი და ფანტაზიანი, მისი სიყვარული, სიძულვილი და იმედები; ეს მიწიერი საწყისები თავს აიშვებს, რაკიღა სუსტდება შეგნებისა[19] და ზოგადის ძალა, თეორიული და მორალური პრინციპების ბატონობა ბუნებისეულზე, რომელიც სხვა დროს ამ ბუნებისეულს თრგუნავდა და გამოვლენას არ ანებებდა. ბოროტებას ხომ, თავისთავად, თავისი ადგილი აქვს გულში, ვინაიდან ეს უკანასკნელი, ვითარცა უშუალო, ბუნებისმიერია და თავმოთნე. შეშლილობისას ბატონობა ადამიანის ბოროტ გენიას ეკუთვნის, მაგრამ იგი ბატონობს იმ უკეთესისა და განსჯითისადმი[20] დაპირისპირებაში, რაც ამავე დროს არის ადამიანში, და მის საწინააღმდეგოდ. ასე რომ ეს მდგომარეობა წარმოადგენს გონის შერყვნასა და ისეთ უბედურებას, რომელიც თვით მასში (გონში) ხდება. ამიტომაც ფსიქიკურის მკურნალი ჭეშმარიტი მედიცინა მტკიცედ ადგას იმ თვალსაზრისს, რომ შეშლილობა გონების აბსტრაქტული დაკარგვა კი არაა, — არაა არც ინტელექტის, არც ნებისა და მისი შერაცხადობის მხრივ, — არამედ მხოლოდ შეშლილობა, მხოლოდ წინააღმდეგობაა ჯერ კიდევ არსებულ გონებაში, ისევე როგორც ფიზიკური ავადმყოფობა ჯანმრთელობის აბსტრაქტული ანუ სრული დაკარგვა კი არაა (რაც სიკვდილი იქნებოდა), არამედ ჯანმრთელობაში გაჩენილი წინააღმდეგობაა. ეს ადამიანური მიდგომა ავადმყოფობისადმი, რომელიც იმდენადვე კეთილმსურველურია, რამდენადაც გონივრული (მის დანერგვაში გაწეული ღვაწლისათვის უდიდესი აღიარება ეკუთვნის პინელს*), გულისხმობს, რომ ავადმყოფი გონიერი არსებაა და

---

[13] Begierde [14] Besonnenheit [15] Außersichsein [16] unaufgelöst [17] selbstsüchtig [18] Eitelkeit [19] Besonnenheit [20] Verständingen

* ფილიპ პინელი, 1745-1825, ფრანგი ფსიქიატრი; მან «გაალო» საგიჟეთები. პარიზი, 1801.

ამაში მდგომარეობს ის მტკიცე საყრდენი, რომელიც საშუალებას აძლევს მკურნალს, ავადმყოფს ხელი ამ მხრიდან (მისი გონიერების მხრიდან) ჩასჭიდოს, ისევე როგორც სხეულებრიობის მხრივ მედიცინა ეჭიდება ავადმყოფის ცოცხლობას, რომელიც, როგორც ასეთი, ჯერ კიდევ შეიცავს თავისთავში ჯანმრთელობას.

დამატება: ზემოთ მოცემული პარაგრაფების განმარტებისათვის შემდეგიც უნდა ითქვას.

ჯერ კიდევ 402-ე პარაგრაფის დამატებაში *შეშლილობა* გაგებულ იქნა როგორც რიცხვით *მეორე* საფეხური განვითარების იმ სამ საფეხურს შორის, რომლებსაც *მგრძნობელი სული* გაივლის თავის ბრძოლაში საკუთარი სუბსტანციური შინაარსის უშუალობის[21] წინააღმდეგ, რათა ამაღლდეს იმ *თავისთავთან მიმართებაში* მდგომ მარტივ სუბიექტურობამდე, რომელიც მე-ში გვაქვს, ამით თავისთავს სავსებით ეუფლოს და თავისთავის *ცნობიერება* ექნეს. თუ ჩვენ შეშლილობა გვესმის როგორც სულის განვითარებაში ერთერთი *აუცილებლად* თავისმჩენი ფორმა ან საფეხური, ეს, რა თქმა უნდა, იმის მტკიცებას არ ნიშნავს, რომ *ყოველმა* გონმა, *ყოველმა* სულმა უკიდურესი გარეგანი გახლეჩილობის ეს მდგომარეობა უნდა განვლოს. ამის მტკიცება ისეთივე უაზრობა იქნებოდა, როგორც ასეთი დაშვება: რაკილა *სამართლის ფილოსოფიაში* დანაშაული განიხილება როგორც ადამიანური ნების *აუცილებელი* გამოვლინება, ამიტომ დანაშაულის ჩადენა *ყოველი ცალკეული ადამიანისათვის* გარდუვალ აუცილებლობად უნდა დავსახოთ. დანაშაული და შეშლილობა წარმოადგენენ *უკიდურესობებს*, რომლებიც თავის განვითარებაში გადასალახავი აქვს ადამიანურ გონს *საერთოდ*, მაგრამ რომლებიც ყველა ადამიანში უკიდურესობებად კი არ ვლინდება, არამედ მხოლოდ *შეზღუდულობათა, ცდომილებათა, უგუნურ ნაბიჯთა* და *არადანაშაულებრივ ბრალთა* სახით. თქმული კმარა, რომ გავამართლოთ ჩვენ მიერ შეშლილობის განხილვა როგორც სულის განვითარების ერთერთი არსებითი საფეხურისა.

მაგრამ რაც შეეხება შეშლილობის ცნების განსაზღვრებას, ჯერ კიდევ 405-ე პარაგრაფის დამატებაში ამ მდგომარეობის თავისებურებად—მაგნეტური სომნამბულიზმის მდგომარეობისაგან განსხვავებით, რომელიც ზემოთ გახვიხილეთ, მგრძნობელი სულის განვითარების პირველ საფეხურზე რომ ვმსჯელობდით — ის დავასახელეთ, რომ შეშლილობისას ერთი მხრივ *სულითს მხარესა*[22] და მეორე მხრივ *ობიექტურ ცნობიერებას* შორის ოდენ *განსხვავების* მიმართება კი არაა, არამედ *პირდაპირი დაპირისპირებაც* და ამიტომ ეს სულითი მხარე ცნობიერებაში ველარ *შეერევა*. ამგვარი დახასიათების ჭეშმარიტობა აქ კიდევ შემდგომი ანალიზით გვინდა დავამტკიცოთ და, ამასთანავე, იმის *გონებისმიერი*[23] *აუცილებლობაც* გვიხდა ვაჩვენოთ, რომ ჩვენი განხილვის გზა *მაგნეტური მდგომარეობიდან შეშლილობისკენ მიდიოდეს*. ამ გადასვლის აუცილებლობა იმაში მდგომარეობს, რომ სული *თავისთავადვე* არის *წინააღმდეგობა*; იგი, ერთი მხრივ, *ინდივიდუალურია*, *ერთეულია*, მეორე მხრივ კი მაინც ბუნების *ზოგადი* (საყოველთაო) სულის—თავისი *სუბსტანციის*

---

[21] Unmittelbarkeit [22] das Seelenhafte [23] vernünftige

— უშუალოდ იგივეობრივია. ეს დაპირისპირებულობა, რომელიც დაპირისპირებულობისადმი საწინააღმდეგო ფორმაში — იგივეობის ფორმაში არსებობს, არ შეიძლება არ დგინდებოდეს[24] როგორც დაპირისპირებულობა[25], როგორც წინააღმდეგობა. ეს (დადგენა) შეშლილობაშიღა ხდება, რადგან შეშლილობაშიღა იქმნება ისეთი ვითარება, რომ სულის სუბიექტურობა არა მარტო ეთიშება, სცილდება[26] თავის სუბსტანციას, რომელიც სომნამბულიზმში ჯერ კიდევ მისი უშუალოდ იდენტური იყო, არამედ პირდაპირ დაპირისპირებაში მოდის მასთან, სრულ წინააღმდეგობაში აღმოჩნდება ობიექტურთან, ამით წმინდა ფორმალურ, ცარიელ, აბსტრაქტულ სუბიექტურობად იქცევა და ამ თავის ცალმხრივობაში სუბიექტურისა და ობიექტურის ჭეშმარიტი ერთიანობის მნიშვნელობას იჩემებს. თქმულიდან გამომდინარე, წეღან ნახსენებ ურთიერთმოპირისპირე მხარეთა ის ერთიანობა და ურთიერთდაცილება, რომელიც შეშლილობაში გვაქვს, ჯერ არასრულყოფილია, თავის სრულყოფილ სახეს[27] ეს ერთიანობა და ეს ურთიერთდაცილება მხოლოდ გონებითს ცნობიერებაში, ნამდვილად ობიექტურ ცნობიერებაში აღწევს. როდესაც გონებითს აზროვნებამდე ავმაღლდი, მაშინ მხოლოდ ჩემთვის კი აღარ ვარ, მხოლოდ ჩემი თავისთვის საგნობრივი კი აღარ ვარ, მაშასადამე, სუბიექტურისა და ობიექტურის ოდენ სუბიექტური იგივეობა კი აღარ ვარ, არამედ, ამასთანავე, ეს იგივეობა ამ დროს მე უკვე მოვიცილე კიდეც, იგი, როგორც ნამდვილად ობიექტური, ჩემს თავს დავუპირისპირე. ამ სრულყოფილი დაცილების მისაღწევად მგრძნობელმა სულმა თავისი უშუალობა, თავისი ბუნებითობა, სხეულებრიობა უნდა დაძლიოს, მან ესენი უნდა გააიდეალუროს, გაითავისოს და მით ობიექტურისა და სუბიექტურის ობიექტურ ერთიანობად გარდაქმნას, რითაც იგი თავის სხვას გაათავისუფლებს უშუალო იგივეობისაგან თავისთან (ამ მგრძნობელ სულთან) და ამავე დროს თვით განთავისუფლდება ამ სხვისაგან. მაგრამ ამ პოზიციაში[28], რომელშიც მას ახლა ვიხილავთ, სულს ჯერ ამ მიზნამდე არ მიუღწევია. რამდენადაც სული შეშლილია, იგი, უფრო, სუბიექტურისა და ობიექტურის ოდენ სუბიექტურ იგივეობას ეჭიდება, როგორც ამ ორი მხარის ობიექტურ ერთიანობას, ვიდრე მათი ობიექტური ერთიანობისკენ ისწრაფვის, და მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი, ყოველივე სისულელესა და სიგიჟესთან ერთად, ამავე დროს გონიერიცაა, მაშასადამე, სხვა პოზიციაზე დგას, ვიდრე ისაა, რომელსაც ახლა ვიხილავთ, აღწევს იგი სუბიექტურისა და ობიექტურის ობიექტურ ერთიანობას. საკუთრივ შეშლილობის მდგომარეობაში სასრული გონის (მყოფობის) ორივე სახე[29] — ერთი მხრივ თავისთავში განვითარებული გონებითი ცნობიერება თავისი ობიექტური სამყაროითურთ, მეორე მხრივ თავისთავს ჩაჭიდებული, თავისი ობიექტურობის თავისშივე ძქოხე შინაგანი შეგრძნება — თითოეული თავისთვის მთელს ყოვლადობად (ტოტალობად), პიროვნებად ჩამოყალიბებულა. შეშლილთა ობიექტური ცნობიერება მრავალზე უმრავლესი სახით ვლინდება. მაგალითად, მათ იციან, რომ საგიჟეთში არიან, იცნობენ

---

[24] gesetzt werden [25] Entgegensetzung [26] trennt sich [27] Gestalt [28] Standpunkt [29] Weise

თავის მომვლელებს, იციან სხვების შესახებაც, რომ გიჟები არიან, ერთმანეთის სიგიჟეზე ეცინებათ, ასრულებენ მრავალგვარ საქმეს, რაც დაევალებათ, ზოგჯერ მეთვალყურის ფუნქციასაც კი. მაგრამ ამავე დროს *სიფხიზლეში ზმანება* აქვთ და *მიჯაჭვულნი* არიან რაღაცა *კერძო* წარმოდგენაზე, რომელიც შეუთავსებელია მათს ობიექტურ ცნობიერებასთან. მათი ეს სიფხიზლეში ზმანება სომნამბულიზმის მონათესავეა, მაგრამ განსხვავდება კიდეც მისგან. თუ სომნამბულიზმისას ინდივიდში არსებული *ორი პიროვნება ერთიმეორეს არ ეხება*, უფრო მეტიც, სომნამბულური ცნობიერება ისე *გამოყოფილია ღვიძარე* ცნობიერებისაგან, რომ არც ერთმა არა იცის რა მეორის არსებობის შესახებ და *პიროვნების გაორებულობა მდგომარეობათა გაორებულობადაც* მოჩანს, *საკუთრივ შეშლილობაში*, პირიქით, *ორი პიროვნება ორი მდგომარეობა* კი არაა, არამედ *ერთსა და იმავე* მდგომარეობაშია შეერთებული, ასე რომ ეს ერთიმეორისადმი *ნეგატიური* ორი პიროვნება — სულისეული[30] ცნობიერება და განსჯისეული ცნობიერება — *ერთიმეორეს ეხება* და მათ *ერთიმეორის არსებობა იციან*. თქმულიდან გამომდინარე, შეშლილი სუბიექტი თავისთავთანაა („შინაა") *თავისსავე ნეგატიურში*, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მის ცნობიერებაში უშუალოდ სახეზეა მისი (მის მიმართვე) ნეგატიური. ამ ნეგატიურს შეშლილი ვერ სძლევს, *ის ორობა*, რომლადაც იგი *გახლეჩილია*, *ერთობაში* ვერ მოდის. ამგვარად, თუმცა *თავისთავად* იგი ერთი და იგივე სუბიექტია, შეშლილს თავისთავი საგნად ჰყავს არა როგორც თავისთავთან თანხმობაში მყოფი, თავისთავში განუყოფელი სუბიექტი, არამედ როგორც *ორ პიროვნებად გათიშული სუბიექტი*.

იმისთვის, რომ გონის ამ გახლეჩილობის[31], საკუთარ უარყოფაში მისი ამ თავისთან-ყოფნის[32] *განსაზღვრულ* საზრისამდე მივიდეთ, ჩვენი თემა კიდევ შემდგომ განვითარებას საჭიროებს. ამ გონის (მიმართ) ნეგატიურს შეშლილობაში უფრო კონკრეტული მნიშვნელობა ეძლევა, ვიდრე ის, რომელიც სულის (მიმართ) ნეგატიურს ჰქონდა ჩვენს აქამდელ განხილვაში, ისევე როგორც გონის *თავისთან-ყოფნა* აქ უფრო შინაარსით შევსებული[33] აზრით უნდა გავიგოთ, ვიდრე სულის აქამდე მიღწეული თავისთვისყოფნა გვესმოდა.

ამგვარად, პირველ ყოვლისა, შეშლილობისათვის დამახასიათებელი ნეგატიური უნდა განვასხვავოთ სხვაგვარი ნეგატიურისგან, რაც სულს მოუდის. ამ მიზნისთვის შეგვიძლია შევნიშნოთ, რომ როცა, მაგალითად, გასაჭირის ატანა გვიხდება, მაშინაც რაღაც ნეგატიურში ჩვენ თავთან ვართ, მაგრამ ამის გამო სულაც არაა აუცილებელი, სულელებად ჩავითვალოთ. ასეთებად მხოლოდ მაშინ ვიქცევით, თუ ამ გასაჭირს ისე ვიტანთ, რომ არ გაგვაჩნია გონივრული[34] მიზანი, რომელიც მხოლოდ ამ გასაჭირის ატანის გზით შეიძლება იქნეს მიღწეული. ასე, მაგალითად, სულის განმტკიცების მიზნით ქრისტეს საფლავის მოსალოცავად წასვლა შეგვიძლია უგუნურებად ჩავთვალოთ, ვინაიდან ეს წასვლა ამ მიზნისთვის სრულებით უსარგებლოა, მაშასადამე, არ წარმოადგენს აუცილებელ საშუალებას მის მისაღწევად, ამიტომვე შეგვიძლია სიგიჟედ ჩავთვალოთ ცოცვით მოგზაურობა და ამ წესით ქვეყნების გადაკვეთა, რასაც ინდონი სჩადიან ხოლმე. ამ-

---

[30] seelenhaftes [31] Zerrissenheit [32] Beisichsein [33] erfüllt [34] vernünftig

გვარად, ნეგატიური, რომელსაც შეშლილობაში ვიტანთ, ისეთი ყოფილა, რომლის თავს დებაშიც აისახება[35] მხოლოდ მგრძნობელი ცნობიერება, მაგრამ არა განმსჯელი დაგონებითი.

მაგრამ როგორც უკვე ითქვა, შეშლილობის მდგომარეობაში ნეგატიური ისეთ განსაზღვრულობას წარმოადგენს, რომელიც მოუდის ორივეს — როგორც სულითს, ისე განმსჯელ ცნობიერებას მათს ერთიმეორისადმი მიმართებაში. გონის თავისთან-ყოფნის ამ ორ ურთიერთდაპირისპირებულ წესსა და მათს ურთიერთმიმართებასაც უფრო დეტალური დახასიათება ესაჭიროება, რათა იგი იმ მიმართებაში არ აგვერიოს, რომელიც ერთი მხრივ შიშველ ცდომილებასა და უგუნურებას[36], ხოლო მეორე მხრივ ობიექტურ, გონებით ცნობიერებას შორის არსებობს.

ამ პუნქტის განმარტების მიზნით უნდა გავიხსენოთ, რომ როდესაც სული ცნობიერებად ხდება, მისთვის — იმის ურთიერთდაცილების გამო, რაც ბუნებრივ სულში უშუალოდაა შეერთებული, — ჩნდება დაპირისპირება სუბიექტურ აზროვნებასა და გარეგანობას (მის გარეარსებულს, Auβerlichkeit) შორის, — ჩნდება ორი სამყარო, რომლებიც, მართალია, თავისი ჭეშმარიტების მხრივ[37] იგივეობრივნი არიან (აკი სპინოზაც* ამბობს «ordo rerum atque idearum idem est»), მაგრამ ოდენ მარეფლექტირებელ ცნობიერებას, სასრულ აზროვნებას არსებითად ურთიერთდაპირისპირებულად და ერთიმეორის მიმართ დამოუკიდებლად წარმოუდგებიან. ამგვარად, სული, როგორც ცნობიერება, შედის სასრულობისა და შემთხვევითობის სფეროში, თავისთვისვე-გარეგანის, მაშასადამე, — განერთეულებულის სფეროში. რაც ამ საფეხურზე ვიცი, ვიცი უპირველესად როგორც ერთეული[38], გაუშუალებელი, მაშასადამე — როგორც შემთხვევითი, მზაპოვნილი[39]. მზა-პოვნილსა და შეგრძნობილს[40] მე წარმოდგენად ვაქცევ და ამასთანავე მას გარეგანსაგნად ვხდი. მაგრამ, რამდენადაც ჩემი განსჯისუნარისა და გონების მოქმედება ამ საგანზეა მიმართული, მე მას (ამ საგანს) ამასთანავე ვიმეცნებ როგორც არა ოდენ ერთეულსა და შემთხვევითს რასმე, არამედ როგორც დიდი კავშირის ერთერთ მომენტს, როგორც ისეთ რასმე, რაც უსასრულო გაშუალების მიმართებაშია სხვა შინაარსთან და ამ გაშუალების გამო აუცილებელ რადმე ხდება. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ასე ვიქცევი, ვარ განსჯისუნარიანი[41] და ჩემი შემავსებელი შინაარსი თავის მხრივ ობიექტურობის ფორმას იღებს. როგორც ეს ობიექტურობა ჩემი თეორიული სწრაფვის მიზანს წარმოადგენს, ისევეა იგი ჩემი პრაქტიკული ქცევის ნორმაც. ამიტომ, თუკი მინდა ჩემ მიზნებსა და ინტერესებს, მაშასადამე, ჩემგან გამომდინარე წარმოდგენებს სუბიექტურობის ნაცვლად ობიექტურობა მივანიჭო, მაშინ, თუ განსჯისუნარიანი ვარ, ის მასალა, ის ჩემს პირისპირ მდგომი აქ-არსი[42], რომელშიც ამ შინაარსის განამდვი-

---

* «საგანთა წყობა და იდეათა წყობა ერთი და იგივეა», ეთიკა, 11, დაბ. 7.

[35] sich wiederfindet [36] Torheit [37] in Wahrheit [38] Vereinzeltes [39] Gefundenes [40] Erfundenes [41] bei Verstande [42] Dasein

ლება მაქვს განზრახული, იმგვარად უნდა წარმოვიდგინო, როგორადაც იგი სინამდვილეში არის. მაგრამ თუ მინდა გონივრულად მოვიქცე, მაშინ ისევე, როგორც პირისპირ მდგომი ობიექტურობის შესახებ, სწორი წარმოდგენა უნდა მქონდეს *ჩემი თავის შესახებ*აც, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისეთი წარმოდგენა უნდა მქონდეს მის შესახებ, რომელიც თანხმობაში იქნება ჩემი ნამდვილობის ყოვლადობასთან (ტოტალობასთან), ჩემს უსასრულოდ განსაზღვრულ, ჩემი სუბსტანციური ყოფიერებისაგან განსხვავებულ ინდივიდუალობასთან.

მართალია, როგორც ჩემითავის, ისე გარესამყაროს შესახებ შესაძლებელია *ვცდებოდე*. განუსჯელ[43] ადამიანებს *ცარიელი, სუბიექტური* წარმოდგენები, *განუხორციელებელი* სურვილები აქვთ, რომელთა რეალიზაციასაც, მიუხედავად ამ განუხორციელებლობისა, მომავალში იმედოვნებენ. ესენი სავსებით *ერთეული* მიზნებითა და ინტერესებით იზღუდებიან, *ცალმხრივ* პრინციპებს მისდევენ და ამით სინამდვილესთან *განხეთქილებაში*[44] მოდიან. მაგრამ არც ეს *შეზღუდულობა*, არც ეს *ცდომილება შეშლილობის* არავითარ ნიშან-წყალს არ შეიცავს, თუ ამ განუსჯელმა ადამიანებმა ამავე დროს იციან, რომ მათი *სუბიექტური* ჯერ *ობიექტურად არსებული არაა*. შეშლილობად ცდომილება და განუსჯელობა იმ შემთხვევაშიღა იქცევა, თუ ადამიანს თავისი *ოდენ-სუბიექტური* წარმოდგენა თავისთვის *ობიექტურად* აწ-და-აქ-მოცემული რამ ჰგონია და მას ებლაუჭება *ნამდვილი ობიექტურობის*და *საწინააღმდეგოდ*. შეშლილებისათვის მათი ოდენ-სუბიექტური იმდენადვე უტყუარია, რამდენადაც ობიექტურია ასეთი; თავის სუბიექტურ წარმოდგენაში, — მაგალითად, ფანტაზიაში, *ესა* და *ეს* კაცი ვარო, რაც ისინი სინამდვილეში არ არიან, — ისინი *თავისთავის უეჭველობას* ჰპოვებენ, მასზე კიდია მათი *ყოფიერება*. ამიტომ, თუ ვინმე შეშლილივით ლაპარაკობს, პირველი ზომა, რასაც მის მიმართ ღებულობენ, ისაა, რომ მას *მისი რეალური პირობების მთელს ერთობლიობას*, *მის კონკრეტულ სინამდვილეს* შეახსენებენ ხოლმე. თუ მას შემდეგაც, რაც ამ ობიექტურ ვითარებას თვალწინ დაუყენებენ და მისთვის ცნობილს გახდიან, იგი მაინც თავის ყალბ წარმოდგენებს ვერ ელევა, მაშინ მისი შეშლილობა ეჭვს არ იწვევს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ *შეშლილი* წარმოდგენა შეიძლება ეწოდოს შეშლილი ადამიანის მიერ *კონკრეტულ* და *ნამდვილ* რადმე მიჩნეულ *ცარიელ აბსტრაქციასა* და *შიშველ შესაძლებლობას*; რადგან, როგორც დავინახეთ, სწორედ ამ წარმოდგენაში ხდება *აბსტრაჰირება* შეშლილის *კონკრეტული სინამდვილისაგან*. როცა, მაგალითად, მე, რომელსაც მეფობასთან საერთო არაფერი მაქვს, მაინც თავი მეფე მგონია, მაშინ ამ ჩემს წარმოდგენას, რომელიც წინააღმდეგობაშია ჩემი სინამდვილს მთელს ყოვლადობასთან და ამიტომ გიჟურია, სხვა საფუძველი და შინაარსი არა აქვს რა, გარდა *განუსაზღვრელი ზოგადი შესაძლებლობისა*, რომ, რაკიღა საერთოდ შესაძლებელია ადამიანი მეფე იყოს, სწორედ მე, ეს განსაზღვრული ადამიანი ვიყო მეფე.

---

[43] unvernünftig [44] Zwiespalt

მაგრამ იმის საფუძველი, რომ შესაძლებელია ჩემი ასეთი ერთგულება ჩემს კონკრეტულ სინამდვილესთან შეუთავსებელი კერძო წარმოდგენისადმი, იმაში ძევს, რომ მე, პირველ ყოვლისა, სავსებით აბსტრაქტული, სავსებით განუსაზღვრელი და ამიტომ ნებისმიერი შინაარსისათვის ღია მე ვარ. რამდენადაც ესა ვარ, მე შემიძლია უცარიელესი წარმოდგენები ვიქონიო, მაგალითად, შემიძლია თავი ძაღლი მეგონოს (ადამიანთა ძაღლად ქცევა აკი ზღაპრებშიც გვხვდება!), ან წარმოვიდგინო, რომ ფრენა შემიძლია, რაკი ამისთვის ადგილი საკმარისია და რაკი სხვა ცოცხალ არსებებს ფრენა ძალუძთ. როცა წინააღმდეგ ამისა, მე კონკრეტული მე ვხდები, როცა სინამდვილის შესახებ გარკვეეული აზრები მიჩნდება, მაგალითად, ზემოხსენებულ შემთხვევას რომ მივუბრუნდეთ, ჩემი სიმძიმე მახსენდება, მაშინ ვხედავ ჩემი ფრენის შეუძლებლობას. მხოლოდ ადამიანს ძალუძს, თავისთავს მე-ს ამ სრულ აბსტრაქციაში სწვდეს. ამით მას, ასე ვთქვათ, სიგიჟისა და ბოდვითი წარმოდგენების[45] პრივილეგია აქვს. მაგრამ ეს ავადმყოფობა კონკრეტულ ჭკუადმყოფელ[46] ცნობიერებაში მხოლოდ მაშინ ვითარდება, თუ ეს ცნობიერება ზემოხსენებულ უძლურ, პასიურ, აბსტრაქტულ მე-ობამდე ეშვება. ამ დაქვეითების შედეგად მე კარგავს თავის აბსოლუტურ ძალას თავის განსაზღვრულობათა მთელი სისტემის მიმართ, კარგავს უნარს, რომ ყოველივეს, სულში შემომავალს, სათანადო ადგილი მიუჩინოს, ყოველ თავის წარმოდგენაში თავისთავისთვის სავსებით აწ-და-აქ-არსი და ხელშესახები[47] დარჩეს: იგი რაღაც კერძო, ოდენ სუბიექტური წარმოდგენის ტყვეობაში ვარდება. ამ წარმოდგენას იგი თავისთავს გარეთ გაჰყავს, მას მისი სინამდვილის ცენტრიდან განდევნის, გადააადგილებს, რის შედეგადაც ამ მე-ს — რამდენადაც იგი ჯერ კიდევ ინარჩუნებს თავისი სინამდვილის ცნობიერებას — ორი ცენტრი აღმოაჩნდება. ერთი ცენტრი მისი განმსჯელი ცნობიერების ნაშთშია, მეორე — მის შეშლილ წარმოდგენაში.

შეშლილ ცნობიერებაში უშუალო, ყოფიერი მე-ს აბსტრაქტული ზოგადობა გადაუჭრელ[48] წინააღმდეგობაშია სინამდვილის მთელი ყოვლადობისაგან მოწყვეტილსა და ამიტომ ერთეულ წარმოდგენასთან. ამიტომ ეს ცნობიერება არის არა ჭეშმარიტი თავისთან-ყოფნა, არამედ მე-ს მის მიმართ ნეგატიურში ჩარჩენილი თავისთან-ყოფნა. ასეთივე გადაუჭრელი წინააღმდეგობა სუფევს აქ ერთი მხრივ ზემოხსენებულ ერთეულ წარმოგენასა და მე-ს აბსტრაქტულ ზოგადობას (რომლებიც ურთიერთისადმი არაჰარმონიულნი არიან. მთარგმნ. შენ.), ხოლო მეორე მხრივ თავისთავში ჰარმონიულ ტოტალურ (მთლიან) სინამდვილეს შორის. აქედან ცხადი ხდება, რომ ცნებებში მომქცევი[49] გონების მიერ სრული უფლებით აღიარებული დებულება „რასაც ვიაზრებ, ის ჭეშმარიტია“ შეშლილ ადამიანში შეშლილ („გადაბრუნებულ“) საზრისს იძენს და ისეთ არაჭეშმარიტ დებულებად იქცევა, როგორიცაა განსჯისუნარის განუსჯელობის[50] მიერ ამ დებულების საწინააღმდეგოდ წამოყენებული მტკიცება სუბიექტურისა და ობიექტურის აბსოლუტური გათიშულობის[51] შესახებ. ამ განუსჯელობის წინაშე, ისევე

[45] Wahnsinn [46] besonnen [47] gegenwärtig [48] unaufgelöst [49] begreifend [50] Unverstand des Verstandes [51] Geschiedenheit

როგორც შეშლილობის წინაშე, თვით *ჯანმრთელი* სულის შიშველ *შეგრძნებასაც* კი უპირატესობად აქვს გონივრულობა[52], რამდენადაც მასში (ამ სულში) სუბიექტურისა და ობიექტურის *ნამდვილი* ერთიანობა გვაქვს. როგორც უკვე ითქვა ზემოთ, ეს ერთიანობა თავის სრულყოფილ ფორმას *ცნებებში მომქცევ*[53] *გონებაშიღა* იძენს, რადგან მხოლოდ ის, რასაც ეს უკანასკნელი იაზრებს, არის ჭეშმარიტი თავისი ფორმის მხრივაც და შინაარსის მხრივაც — მხოლოდ აქაა *მოაზრებულისა* და *ყოფიერის სრულყოფილი* ერთიანობა. შეშლილობაში, პირიქით, სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობა და განსხვავებულობა ჯერ ოდენ *ფორმალური*, სინამდვილის კონკრეტული შინაარსის გამომრიცხველი რამ არის.

იმისათვის, რომ ყოველივე თქმულის კავშირი ნათელი იყოს და დალაგება უფრო მკაფიო, აქ უფრო მოკლედ და, თუ შესაძლებელი აღმოჩდა, უფრო გარკვეული ფორმით გავიმეორებთ იმას, რასაც წინა პარაგრაფში და მის შენიშვნაში უკვე რამდენჯერმე შევეხეთ. მხედველობაში გვაქვს ის დებულება, რომ შეშლილობა, არსებითად, იმიტომ უნდა იქნეს გაგებული როგორც *ერთსა და იმავე დროს გონითი და სხეულებრივი დაავადება*, რომ მასში ბატონობს სავსებით *უშუალო* ერთიანობა სუბიექტურისა და ობიექტურისა, რომელსაც ჯერ უსასრულო გაშუალების პროცესი[54] არ გაუვლია — რომ შეშლილობაშეხებული *მე*, — რაც უნდა მკვეთრი იყოს თვითგრძნობის ეს კულმინაცია (ეს მე) — ჯერ კიდევ *ბუნებითი, უშუალო, ყოფიერი მე*-ა, მაშასადამე, შესაძლებელია *განსხვავებული* მასში *ყოფიერად* გამყარდეს. ან, კიდევ უფრო გარკვევით რომ ვთქვათ: (შეშლილობა ერთსა და იმავე დროს გონითი და სხეულებრივი დაავადებაა) იმიტომ, რომ შეშლილობისას *შენარჩუნებულია* შეშლილის ცნობიერების პირისპირ, როგორც ობიექტური, რაღაცა კერძო გრძნობა, რომელიც წინააღმდეგობაშია შეშლილის ობიექტურ ცნობიერებასთან, იგი (ეს გრძნობა) არ დგინდება *იდეალურრადშე*, ამგვარად, მას (ამ გრძნობას) რაღაცა *ყოფიერის*, მაშასადამე, რაღაც *სხეულებრივის* სახე აქვს, ამით კი შეშლილ ადამიანში ჩნდება მისი ობიექტური ცნობიერების მიერ ვერდაძლეული *გაორება ყოფიერებისა*, ჩნდება *ყოფიერი* განსხვავებულობა, რომელიც შეშლილი სულისათვის გადაულახავ ზღუდედ იქცევა.

შემდეგ, რაც აგრეთვე ზემო პარაგრაფში უკვე განხილულ კითხვას ეხება — კითხვას, თუ როგორ მიდის გონი შეშლილობამდე, — მასზე ზემოთ გაცემული პასუხის გარდა აქ ისიც შეგვიძლია შევნიშნოთ, რომ ეს კითხვა უკვე გულისხმობს თავის წანამძღვრად მყარი ობიექტური ცნობიერების ქონას, რაც სულს თავისი განვითარების ამ საფეხურზე, რომელსაც ახლა ვიხილავთ, ჯერ მიღწეული არა აქვს, და რომ ამ წერტილში, რომელზედაც გაჩერებულია ჯერჯერობით ჩვენი ანალიზი, უფრო, *შებრუნებული* კითხვა მოითხოვს პასუხს, სახელდობრ, კითხვა, თუ როგორაა, რომ თავის *შინაგანობაში ჩაკეტილი*, თავისი ინდივიდუალური სამყაროს უშუალოდ იგივეობრივი სული სუბიექტურისა და ობიექტურის ოდენ *ფორმალური*, ცარიელი განსხვავებულობიდან ამ ორი მხარის *ნამდვილ* განსხვავებულობამდე მიდის და მით *ჭეშმარიტად ობიექტურ, განმსჯელსა და გონებითს* ცნო-

[52] Vernünftigkeit [53] begreifende [54] Vermittlung

ბიერებას აღწევს. ამ კითხვას პასუხი გაეცემა სუბიექტური გონის შესახები მოძღვრების პირველი ნაწილის უკანასკნელ ოთხ პარაგრაფში.

იქიდან, რაც წინამდებარე ანთროპოლოგიის დასაწყისში ითქვა სუბიექტური გონის ფილოსოფიური განხილვის ბუნებითი გონით დაწყების აუცილებლობის შესახებ, და შეშლილობის ზემოთ ნახსენები ცნებიდან, რომელიც წინა პარაგრაფში ყოველმხრივ განვავითარეთ, საკმარისად ნათელი იქნება, თუ რატომაა, რომ შეშლილობა ჯანმრთელ, განმსჯელ ცნობიერებაზე ადრე უნდა იქნეს განხილული, თუმცა იგი განსჯისუნარს წანამძღვრად გულისხმობს და სხვა არა არის რა, თუ არ უკიდურესი წერტილი იმ ავადმყოფური მდგომარეობისა, რომელშიც განსჯისუნარი შეიძლება ჩავარდეს. ამ მდგომარეობის ანთროპოლოგიაშივე განმარტება იმიტომ მოგვიხდა, რომ მასში (ამ მდგომარეობაში) სულითი საწყისი[55], ბუნებითი თვითობა, აბსტრაქტული ფორმალური სუბიექტურობა გაბატონებულია ობიექტურ, გონებით, კონკრეტულ ცნობიერებაზე, აბსტრაქტული ბუნებრივი თვითობის განხილვა კი კონკრეტული თავისუფალი გონისას წინ უნდა უსწრებდეს. მაგრამ იმისათვის, რომ ეს სვლა რაღაცა აბსტრაქტულიდან ისეთი კონკრეტულისაკენ, რომელიც ამავე რაღაცას შეიცავს შესაძლებლობის მხრივ, ერთეულ და, ამიტომ, საეჭვო მოვლენად არ გამოიყურებოდეს, შეგვიძლია გავიხსენოთ, რომ სამართლის ფილოსოფიაშიც ადგილი უნდა ჰქონდეს ამგვარსავე მოძრაობას. ამ მეცნიერებაშიც საქმეს ვიწყებთ აბსტრაქტული რამით, სახელდობრ, ნების ცნებით, აქედან გადავდივართ ჯერ კიდევ აბსტრაქტული ნების განამდვილებაზე, რომელსაც ადგილი აქვს მისდამი (ამ ნებისადმი) გარეგან აქ-არსობის სამყაროში[56] — ანუ გადავდივართ ფორმალური უფლების სფეროში, შემდეგ გარეგანი აქ-არსობის ამ სამყაროდან გადავდივართ თავისში რეფლექტირებულ ნებაზე ანუ მორალურობის საუფლოში და, დასასრულ, მესამე საფეხურზე მივადგებით ამ ორივე აბსტრაქტული მომენტის თავისთავში გამაერთიანებელსა და, ამდენად, კონკრეტულ ზნეობრივ ნებას. თვით ზნეობის სფეროში, შემოსულნი, აქ კვლავ საქმეს ვიწყებთ უშუალოთი—იმ ბუნებითი, განუვითარებელი სახით, რომელიც ზნეობრივ გონს ოჯახში აქვს, შემდეგ გადავდივართ ზნეობრივი სუბსტანციის გაორებაზე, რომელსაც ადგილი აქვს სამოქალაქო საზოგადოებაში, დასასრულ, მივდივართ ზნეობრივი გონის ამ ორივე ცალმხრივი ფორმის იმ ერთიანობასთან და ჭეშმარიტებასთან, რომელსაც ადგილი აქვს სახელმწიფოში. მაგრამ ჩვენი ამ განხილვის ამგვარი მსვლელობიდან ოდნავადაც არ გამომდინარეობს, რომ ზნეობას სამართალსა და მორალურობაზე დროის მხრივ უგვიანესად ვხდით ან ოჯახსა და სამოქალაქო საზოგადოებას სახელმწიფოსათვის სინამდვილეში წინმსწრობ რადმე ვაცხადებთ. პირიქით, ჩვენ ძალიან კარგად ვიცით, რომ ზნეობა სამართლისა და მორალურობის საფუძველია, ისევე როგორც ოჯახი და სამოქალაქო საზოგადოება თავისი საუცხოოდ მოწესრიგებული განსხვავებულობებითურთ წანამძღვრად გულისხმობენ სახელმწიფოს არსებობას. მაგ-

---

[55] das Seelenhafte [56] Dasein

რამ ზნეობრიობის ფილოსოფიურ განვითარებაში საქმეს სახელმწიფოდან ვერ დავიწყებთ, ვინაიდან მეორეში პირველი თავისი უკონკრეტესი ფორმით იშლება, დასაწყისი კი უსათუოდ აბსტრაქული რამ უნდა იყოს. ამ საფუძვლიდან გამომდინარე, მორალურიც ზნეობრივის წინ უნდა იქნეს განხილული, თუმცა პირველი, გარკვეული ზომით, მხოლოდ ერთგვარ ავადმყოფობად გვევლინება მეორის ფონზე. ეგევე საფუძველი გვქონდა, რომ შეშლილობა — ვინაიდან იგი, როგორც დავინახეთ, შეშლილი ადამიანის კონკრეტული, ობიექტური ცნობიერების საწინააღმდეგოდ შენარჩუნებულ აბსტრაქციაში მდგომარეობს, — ამ ცნობიერებაზე წინ განგვემარტა.

ამით დავამთავრებთ შენიშვნებს, რომელთა მოცემაც გვსურდა აქ საერთოდ შეშლილობის ცნების შესახებ.

რაც შეეხება შეშლილობის მდგომარეობის კერძო სახეებს, ამათ, ჩვეულებრივ, ერთიმეორისაგან ასხვავებენ ხოლმე არა იმდენად მათი შინაგანი გარკვეულობის მიხედვით, რამდენადაც, პირიქით, სნეულების გარეგამოვლინებათა მიხედვით. ფილოსოფიური განხილვისათვის ეს საკმარისი არაა. შეშლილობაც კი ისე უნდა შევიმეცნოთ, როგორც აუცილებელი და, ამგვარად, გონებისშესაბამისი წესით თავისთავში განსხვავებული რამ. მაგრამ სულის ამ მდგომარეობის რაიმე აუცილებელ შინაგან განსხვავებულობას ვერ გამოვიყვანთ სუბიექტურის და ობიექტურის იმ ფორმალური ერთიანობის კერძო შინაარსიდან, რომელიც შეშლილობისას გვაქვს, რადგან ეს შინაარსი უსასრულოდ მრავალფეროვანი რამ არის და, ამდენად, შემთხვევითიც. ამიტომ, პირიქით, თვალი უნდა მივაპყროთ იმ სავსებით ზოგად განსხვავებულობებს ფორმის მხრივ, რომლებსაც შეშლილობაში ვხედავთ. ამისათვის უნდა დავიმოწმოთ ზემოთ თქმული, რომ შეშლილობა უნდა დახასიათდეს როგორც გონის ჩაკეტილობა, მისი თავისთავში-ჩაღრმავება, რომლის თავისებურებაც, წინააღმდეგ გონის იმ თავისთავში-ყოფნისა, რასაც ადგილი აქვს სომნამბულიზმისას, იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი აღარაა უშუალო კავშირში სინამდვილესთან, არამედ გადაჭრით დაცილებულია მას. სულის ეს თავისთავში ჩაძირულობა, ერთი მხრივ, ის საერთოა, რაც შეშლილობის ყველა სახეს აქვს, მეორე მხრივ, თუ საქმე ამ მდგომარეობის დამახასიათებელ განუსაზღვრელობას, სიცარიელეს არ გასცილდა, მაშინ იგი (ეს თავისთავში ჩაძირულობა) შეშლილობის ერთ კერძო სახეს წარმოადგენს. შეშლილობის სხვადასხვა სახეთა განხილვა მისი სწორედ ამ სახით უნდა დავიწყოთ.

მაგრამ თუ ამ სავსებით განუსაზღვრელმა თავისში-ყოფნამ რაღაც განსაზღვრული შინაარსი მიიღო, რაღაც ოდენ სუბიექტურ კერძო წარმოდგენას გადაეჯაჭვა და ეს უკანასკნელი ობიექტურ რამდე შერაცხა, მაშინ საქმე შეშლილობის მეორე ფორმასთან გვაქვს.

ამ დაავადების მესამე და უკანასკნელ ფორმას მაშინ ვხედავთ, როცა ის, რაც სულის ილუზიას[57] უპირისპირდება, სულისთვისაც არის, როცა შეშლილი ადამიანი თავის ოდენ სუბიექტურ წარმოდგენას თავის ობიექ-

[57] Wahn

ტურ ცნობიერებას უ დ ა რ ე ბ ს, ამათ შორის მ კ ვ ე თ რ დ ა პ ი რ ი ს პ ი რ ე ბ უ ლ ო ბ ა ს ამჩნევს და ამგვარად თავისთავთან წინააღმდეგობის მტანჯველ გრძნობამდე მიდის. აქ სულს მეტნაკლებად სასოწარკვეთილი სწრაფვით შეპყრობილს ვხედავთ, რომ ამ გ ა ო რ ე ბ უ ლ ო ბ ი დ ა ნ, რომელიც შეშლილობის მეორე ფორმისას უკვე სახეზე იყო, მაგრამ ჯ ე რ ვ ე რ ი გ რ ძ ნ ო ბ ო დ ა ა ნ თ ი თ ქ მ ი ს ვ ე რ ი გ რ ძ ნ ო ბ ო დ ა, გავიდეს კ ო ნ კ რ ე ტ უ ლ ი ი გ ი ვ ე ო ბ ი ს ა კ ე ნ საკუთარ თავთან, კვლავ დაუბრუნდეს იმ შინაგან ჰ ა რ მ ო ნ ი ა ს, რომელიც თავისი სინამდვილის ე რ თ ა დ ე რ თ ცენტრში ურყევად მდგომ თვითცნობიერებას ახლავს.

ახლა ცოტა დეტალურად განვიხილოთ შეშლილობის წელან მითითებული სამი ძირითადი ფორმა.

აა/ ჭ კ უ ა ს უ ს ტ ო ბ ა[58], დ ა ბ ნ ე უ ლ ო ბ ა, ფ უ ჭ ი მ ო უ ს ვ ე ნ რ ო ბ ა[59]. პირველი ზემოხსენებულ სამ ფორმათაგანი — სავსებით განუსაზღვრელი თავისთავში-ჩაძირულობა — ვლინდება, პირველ ყოვლისა, ჭკუასუსტობის[60] სახით. მას სხვადასხვა სახეები აქვს. არსებობს ბ უ ნ ე ბ ი თ ი ჭკუასუსტობა. იგი განუკურნებელია. მასში უპირატესი ის ფორმაა, რომელსაც კ რ ე ტ ი ნ ი ზ მ ს ეძახიან. ეს ისეთი მდგომარეობაა, რომელიც, ნაწილობრივ, სპორადულად გვხვდება, ნაწილობრივ კი გარკვეულ გეოგრაფიულ არეებში — ვიწრო ხეობებსა და ჭაობიან ადგილებშია ენდემური. კრეტინები გონჯი, გახეიბრებული, ხშირად ჩიყვიანი და თვალში საცემად სულელი სახისგამომეტყველების ადამიანები არიან, რომელთა გაუხსნელი სული ხშირად მხოლოდ სრულებით დაუნაწევრებელი ბგერების გამოცემას ახერხებს. მაგრამ გარდა ამ ბუნებითი ჭკუასუსტობისა ისეთიც არსებობს, რომელშიც ადამიანი ან ისეთი უბედურების შედეგად ვარდება, რომელშიც თვითონ ბრალი არ უდევს, ან საკუთარი ბრალის შედეგად. პირველი შემთხვევისათვის პ ი ნ ე ლ ს ერთი უჭკუოდ დაბადებული ქალის მაგალითი მოჰყავს, რომლის სიჩლუნგეც, გარშემო მყოფთა აზრით, დედის მიერ ფეხმძიმობისას განცდილი შიშით იყო გამოწვეული. ხშირად ჭკუასუსტობა ს ი შ მ ა გ ი ს მდგომარეობის[61] შედეგია ხოლმე და მაშინ მისი განკურნება უაღრესად საეჭვოა. ხშირად ეს მდგომარეობა ე პ ი ლ ე ფ ს ი ი ს საბოლოო შედეგსაც წარმოადგენს. მაგრამ ეს მდგომარეობა არანაკლებ ხშირად სიამოვნებათა ზედმეტი ძიებისაგანაც წარმოდგება. უჭკუობის მოვლენის შესახებ კიდევ ისიც შეიძლება აღინიშნოს, რომ იგი ხანდახან გ ა ხ ე ვ ე ბ ი ს[62] (გარინდების), სხეულებრივი და გონითი მოქმედების სრული დადამბლავების სახითაც იჩენს თავს. სხვათა შორის, ჭკუასუსტობა შეიძლება არა მარტო მუდმივ მდგომარეობას წარმოადგენდეს, არამედ წარმავალსაც. ასე, მაგალითად, ერთმა ინგლისელმა ინტერესი დაკარგა ყველაფრისადმი — ჯერ პოლიტიკისადმი, მერე თავისი საქმეებისა და ოჯახისადმი. იგი მდუმარედ იჯდა, თავის წინ იყურებოდა, წლობით ხმას არ იღებდა და ისეთ სიჩლუნგეს ავლენდა, რომ საეჭვო იყო, ცოლ-შვილს სცნობდა თუ არა. იგი იმით განიკურნა, რომ წინ მეორე, ზუსტად მასავით ჩაცმული ინგლისელი დაუჯდა და ზუსტად ჰბაძავდა ყველაფერში, რასაც პირველი შვრებოდა. ამან ავადმყოფი ძლიერ აგზნებაში მოიყვანა, რომელმაც იძულებით წარმართა მისი ყურადღება გარეთკენ. ამან თავისთავში ჩაღრმავებული ავადმყოფი დიდი ხნით გამოდევნა ამ ჩაღრმავებულობიდან.

[58] Blödsinn [59] Faselei [60] Blödsinn [61] Raserei [62] Starrsucht

შეშლილი მდგომარეობის ამ პირველი მთავარი ფორმის შემდგომ სახესხვაობას *დაბნეულობა* წარმოადგენს. იგი *უშუალო აქ-და-აწმყოობის*[63] *არცოდნაში* მდგომარეობს. ხშირად ეს არცოდნა სიგიჟის დასაწყისია ხოლმე, მაგრამ არის სიგიჟეს დიდად დაშორებული დიადი დაბნეულობაც, როცა ღრმა მედიტაცია გონს არ აცლის ხოლმე შედარებით უმნიშვნელო საგნებისათვის ყურადღების მიქცევას; ასე, *არქიმედე* ერთხელ ისე ჩანთქმულა გეომეტრიული ამოცანის გადაწყვეტაში, რომ მრავალი დღის განმავლობაში სხვა აღარაფერი ახსოვდა და საჭირო გახდა მისი ძალად გამოგლეჯა გონის ერთადერთ პუნქტზე კონცენტრაციის ამ მდგომარეობიდან. მაგრამ საკუთრივ დაბნეულობა წარმოადგენს ჩაძირვას *სრულებით აბსტრაქტულ თვითგრძნობაში*, შეგნებული[64] ობიექტური ცნობიერების უმოქმედობაში, გონის უცოდნო აწ-და-აქ-არყოფნაში[65] ისეთ საგნებთან, რომლებთანაც მას აწ-და-აქ-ყოფნა[66] ჰმართებს. ამ მდგომარეობაში მყოფი სუბიექტი ცალკეულ შემთხვევებში ერთიმეორეში ურევს თავის ნამდვილ მდგომარეობასა და ყალბს, იგი გარემო პირობებს აღიქვამს[67] ცალმხრივად, არა მათი ურთიერთობის მთელი ყოვლადობის შესაბამისად; სულის ასეთი მდგომარეობის ერთი სასაცილო მაგალითი სხვა მრავალთა შორის ერთი ფრანგი გრაფიცაა, რომელმაც, პარიკი რომ ჭაღზე ჩამოკიდებული დარჩა, სხვა დამსწრეებთან ერთად გულით იცინა და აქეთ-იქით იყურებოდა, რათა გაეგო, ვისი პარიკი ეკიდა ჭაღზე და ვინ დარჩენილიყო თავშიშველი. მეორე საამისო მაგალითია ნიუტონი. ამბობენ, ამ მეცნიერს ერთხელ ერთი მანდილოსნის თითისთვის ხელი ჩაუვლია, რათა ჩიბუხის გასატენად გამოეყენებინა. ამგვარი დაბნეულობა შესაძლებელია ბევრი მეცადინეობა-ფიქრის შედეგი იყოს. იგი არაიშვიათად გვხვდება მეცნიერებში, განსაკუთრებით, ძველი დროისაში. მაგრამ ხშირად ჩნდება იგი მაშინაც, როცა ადამიანებს ჰსურთ, ყველგან დიდი პატივი მოიპოვონ, ამიტომ თავიანთი სუბიექტურობა მუდმივ თვალწინ აქვთ და ამასობაში ობიექტურობა ავიწყდებათ.

დაბნეულობას უპირისპირდება *ფუჭი მოუსვენრობა*, რომელსაც *ყველაფრისადმი* ინტერესის გამოჩენა ახასიათებს. იგი წარმოდგება იმის უუნარობიდან, რომ ყურადღება *რაღაც გარკვეულზე შევაჩეროთ*, და გამოიხატება უანგარიშო გადანაცვლებაში[68] ერთი საგნიდან მეორისაკენ. ეს დაავადება უფრო ხშირად განუკურნებელია ხოლმე. *პინელი* მოგვითხრობს ერთი ასეთი სუბიექტის შესახებ, რომელიც ქაოსის ნამდვილი განსახიერება იყო. იგი წერს ამის შესახებ: „ეს სუბიექტი მოდის ჩემთან და ენამჭევრობით მაოგნებს. მეორე წუთში ამასვე უშვრება სხვას. ოთახში თუ შემოვიდა, ეს ინდივიდი ყველაფერს არევ-დარევს, იგი არყევს და მიყრი-მოყრის სკამ-მაგიდებს, ამასთან არავითარ გარკვეულ განზრახვას არ ამჟღავნებს. ერთი წამით თვალს მოაშორებთ და უკვე სადღაც მეზობლად დასეირნობს. იქაც ისევე უმიზნოდ ირჯება, როგორც ოთახში. ლაყბობს, ქვებს გადააადგილ-გადმოაადგილებს, ბალახის ღეროებს წყვეტს, წავა და მოვა ისე, რომ არ იცის, რისთვის სჩადის ამას“. ეს უნაყოფო მოუსვენრობა ყოველთვის განმსჭვალი ცნობიერების იმ ძალის სისუსტისაგან წარმოდგება ხოლმე, რომელიც წარმოდგენათა მთელს ერთობლიობას ერთ მთელად კრავს. მაგრამ ფუჭად მოუსვენარ პირებს ხშირად

---

[63] Gegenwart [64] besonnen [65] Ungegenwart [66] Gegenwart [67] faßt [68] Taumeln

დელირიუმიც სჭირთ ხოლმე — მაშასადამე, უშუალოდ აწ-და-აქ-არსებულის[69] მხოლოდ არცოდნა კი არ ახასიათებთ, არამედ მისი შეუცნობელი გადამახინჯებაც. ეს რაც შეშლილობის მდგომარეობის პირველ მთავარ ფორმას შეეხება.

ბბ) მისი მეორე ძირითადი ფორმა — საკუთრივ **სიგიჟე**[70] მაშინ ჩნდება, როცა ბუნებითი გონის იმ თავისთავში-ჩაკეტილობას, რომლის სხვადასხვა ნაირსახეობებიც ზემოთ განვიხილეთ, რაღაც გარკვეული შინაარსი ეძლევა და ეს შინაარსი მყარ წარმოდგენად იქცევა იმის გამო, რომ თავისთავს ჯერ არასავსებით დაუფლებული გონი ისევე იძირება მასში (ამ შინაარსში), როგორც ჭკუასუსტობისას თავისთავში, თავისი განუსაზღვრელობის უფსკრულში იძირებოდა. ძნელია ზუსტად მივუთითოთ, სად იწყება საკუთრივი სიგიჟე. მაგალითად, პატარა ქალაქებში ვნახავთ ადამიანებს, განსაკუთრებით დედაკაცებს, რომლებიც ისე ჩაძირულან კერძო ინტერესთა რაღაცა უკიდურესად შემოფარგლულ წრეში და ამ თავის შეზღუდულობაში ისე კარგად გრძნობენ თავს, რომ ამგვარ ინდივიდებს სამართლიანად აქვთ მიკუთვნებული შერეკილი[71] ადამიანების სახელი. მაგრამ სიგიჟე ამ სიტყვის უფრო ვიწრო აზრით იმასაც გულისხმობს, რომ გონი რაღაც ერთეულ, ოდენ სუბიექტურ წარმოდგენაში იყოს ჩარჩენილი და იგი (ეს წარმოდგენა) ობიექტურ რადმე ესახებოდეს. სულის ეს მდგომარეობა უფრო ხშირად იმისაგან წარმოდგება ხოლმე, რომ ადამიანი სინამდვილით უკმაყოფილების გამო თავის სუბიექტურობაში იკეტება. სულის ასე საკუთარ აბდაუბდაში ჩაკეტვის მიზეზს უპირატესად ამაო პატივმოყვარეობისა[72] და ამპარტავნების ვნება წარმოადგენს ხოლმე. თავის შინაგანობაში ამგვარად ჩაბუდებული გონი მაშინ ადვილად კარგავს ხოლმე სინამდვილის გაგების უნარს და მხოლოდ თავის სუბიექტურ წარმოდგენებშიღა გრძნობს თავს მოხერხებულად. ამგვარი ქცევისას შესაძლებელია მალე სრულ გაგიჟებასაც ექნეს ადგილი; რადგან თუ ამ განდეგილ ცნობიერებას კიდევ სიცოცხლე შერჩენია, ადვილად მოხდება, რომ მან (ამ ცნობიერებამ) თავისთავიდანვე რაღაცა შინაარსი შეიქმნას, ამ ოდენ სუბიექტურს ისე შეჰხედოს, როგორც ობიექტურს და იგი დააფიქსიროს. ამიტომ თუ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ჭკუასუსტობისას და ფუჭი მოუსვენრობისას სულს იმის ძალა არ გააჩნია, რომ რაღაცა გარკვეული რამ მყარად შეინარჩუნოს, საკუთრივ სიგიჟეს, პირიქით, ეს უნარი შესწევს და სწორედ ამით ამტკიცებს, რომ იგი ჯერ კიდევ ცნობიერება ყოფილა, რომ ამგვარად, მასში ჯერ კიდევ ადგილი ჰქონია სულის განსხვავებულობას მისი გამყარებული, ფიქსირებული შინაარსისაგან. ამიტომ, თუმცა გიჟის ცნობიერება, ერთი მხრივ, შეზღუდულია ამ შინაარსით, მეორე მხრივ იგი (ეს ცნობიერება), თავისი ზოგადი ბუნების წყალობით, თავისი შეშლილი წარმოდგენის კერძო შინაარსის ტრანსცენდირებას ახდენს. ამიტომაც გიჟებს რაღაცა ერთ გარკვეულ პუნქტთან მიმართებაში ჭკუაგადაბრუნებულობასთან ერთად ამავე დროს კარგი, თანმიმდევარი ცნობიერებაც აქვთ, აქვთ საგანთა სწორი ათვისების უნარი და გონივრული[73] მოქმედება ძალუძთ. ამის წყალობით, და აგრეთვე იმ უნდობლობისაგან გამოწვეული თავდაჭერილობის გამო, რაც გიჟებს ახასიათებს, ხშირად ხდება, რომ გიჟს ყოველთვის უცბად

---

[69] des Gegenwärtigen [70] Narrheit [71] närrisch [72] Eitelkeit [73] vernünftig

ვერ ვიცნობთ ხოლმე ასეთად და რომ, კერძოდ, საეჭვოა ხოლმე, გამოიღო თუ არა შედეგი მისმა მკურნალობამ და შეიძლება თუ არა ამგვარი ავადმყოფის საავადმყოფოდან გაშვება.

გიჟთა ურთიერთგანსხვავებას, უპირატესად, იმ წარმოდგენათა მრავალგვარობა განსაზღვრავს, რომლებიც მათში დაფიქსირებულან.

ყველაზე განუსაზღვრელ სიგიჟედ შეიძლება სიცოცხლის მოძულება[74] ჩაითვალოს, თუკი იგი საყვარელი პატივსაცემი ადამიანების დაკარგვით ან ზნეობრივი დამოკიდებულებების დარღვევით არაა გამოწვეული. განუსაზღვრელი, უსაფუძვლო ზიზღი სიცოცხლისადმი არაა იგივე, რაც გულგრილობა მის მიმართ, — რადგან გულგრილობისას სიცოცხლეს ვიტანთ, — არამედ, უფრო, მისი ატანის უნარმოკლებულობაა, მერყეობაა მიდრეკილებასა და უკუმიდრეკილებას[75] შორის ყოველივე იმის მიმართ, რაც სინამდვილეს ეკუთვნის. ესაა მიჯაჭვულობა იმ წარმოდგენაზე, რომ სიცოცხლე საზიზღარია, და ამასთანავე სწრაფვა ამ წარმოდგენის მიღმა. ეს ყოვლად უსაფუძვლოდ გაჩენილი ზიზღი[76] სინამდვილის მიმართ, ისევე როგორც სიგიჟის სხვა სახეები, ყველაზე მეტად ინგლისელებს ემართებათ ხოლმე — ეგებ იმიტომაც, რომ ამ ერში საკუთარ სუბიექტურ განკერძოებულობაში ჩაკეტვა ესოდენ გავრცელებული და გაბატონებულია. სიცოცხლის ეს მოძულება ინგლისელებში თავს იჩენს ხოლმე, უპირატესად, მელანქოლიის სახით — გონის ამ გამუდმებული ტრიალის სახით[77] თავისი უბედური წარმოდგენის გარშემო, რაც თავისუფალ აზროვნებასა და მოქმედებას აფერხებს. სულის ამ მდგომარეობიდან ხშირად იბადება ხოლმე დაუძლეველი მისწრაფება თვითმკვლელობისკენ. ზოგჯერ ამ სწრაფვის დათრგუნვა იმითღა მოხერხებულა ხოლმე, რომ სასოწარკვეთილი ადამიანი ძალად გამოუგლეჯიათ მისივე შიდასამყაროდან. ასე, მაგალითად, მოგვითხრობენ, რომ ერთ ინგლისელს, რომელიც, ის იყო, თემზაში თავის დახრჩობას აპირებდა, ყაჩაღები დაესხნენ, მან მტკიცედ დაიცვა თავი და სიცოცხლის ღირებულების უცებ გამოღვიძებულმა გრძნობამ ყოველივე თვითმკვლელური აზრი გადაავიწყა... გადაადებინა. მეორე ინგლისელს, რომელიც თავის ჩამოხრჩობას ლამობდა და მსახურმა ჩამოხსნა, არა მარტო სიცოცხლის სურვილი დაუბრუნდა, არამედ ავადმყოფური სიძუნწეც, რაც იქიდან ჩანს, რომ იმ მსახურს დათხოვნისას ორი პენსი დაუქვითა, რადგან ამ უკანასკნელს ბატონის უკითხავად თოკი გადაეჭრა.

სულის შეშლილი მდგომარეობის ამ ზემოდახასიათებულ განუსაზღვრელ სახეს, რომელიც ყოველივე ცოცხლობის ჩამკვლელია, უპირისპირდება ერთეული შინაარსის მქონე სიგიჟეთა უსასრულო რაოდენობა, რომლებიც დაკავშირებულია ცოცხალ ინტერესებთან და ზოგჯერ ვნებასთანაც კი. ეს შინაარსი ნაწილობრივ დამოკიდებულია იმ კერძო ვნებაზე, რომლიდანაც ეს სიგიჟე წარმოდგა. მაგრამ შესაძლებელია, იგი შემთხვევით სხვა რამითაც იყოს განსაზღვრული. პირველი ვითარების არსებობა უნდა ვაღიაროთ, მაგალითად, იმ გიჟებში, რომლებსაც თავი ღმერთად, ქრისტედ ან მეფედ მიუჩნევიათ. მეორე ვითარებას ადგილი აქვს მაშინ, როცა ბრიყვებს თავი ქერის მარცვალი ან ძაღლი ჰგონიათ, ან კიდევ ეჩვენებათ, რომ კუჭში ფორანი დაუდით. მაგრამ არც ერთში ამ ორ ვითარებათაგან გიჟს, რომელიც მართლაც ამგვარი მდგომარეობის მსხვერპლია,

---

[74] Lebensüberdruβ [75] Abneigung [76] Widerwille [77] Hinbrüten

არა აქვს იმის გარკვეული ცნობიერება, რომ მის მყარ წარმოდგენასა და ობიექტურ ვითარებას შორის წინააღმდეგობაა. ამ წინააღმდეგობის არსებობა მხოლოდ ჩვენ ვიცით, თვით გიჟს კი მისი თვითობის გახლეჩილობის გრძნობა არ ტანჯავს.

გგ/ მაშინღა, როცა შეშლილი მდგომარეობის მესამე მთავარი ფორმა — სიცოფე ანუ გადარევა[78] გვაქვს, ვხედავთ იმ მოვლენას, რომ შეშლილმა სუბიექტმა თვითონ იცის, ცნობიერების ორ ურთიერთსაწინააღმდეგო სახედ რომ არის გახლეჩილი — სულით ავადმყოფი თვითონვე ცხოვლად გრძნობს წინააღმდეგობას თავის მხოლოდ სუბიექტურ წარმოდგენასა და ობიექტურობას შორის, მაგრამ მაინც ვერ ეშვება ამ წარმოდგენას, არამედ ჰსურს იგი სინამდვილედ აქციოს და სინამდვილე გაანადგუროს. სიცოფის ცნებაში, რომელიც ზემოთ მოვიტანეთ, უკვე ნაგულისხმევია, რომ არაა აუცილებელი იგი ფუჭი ფანტაზიისაგან წარმოდგებოდეს, არამედ იგი შეიძლება გამოწვეული იყოს დიდი უბედურებითაც, რომელსაც ადამიანი დაუმწუხრებია, მისი ინდივიდუალური სამყაროს შეძვრით ან სამყაროს ზოგადი ვითარების მძლავრი შემობრუნებითა და კალაპოტიდან ამოვარდნით, თუკი ინდივიდი თავისი გულისყურითა და განცდით[79] წარსულში ცხოვრობს და ამის გამო უნარი აღარ შესწევს, გზა გამოიგნოს აწმყოსაკენ, რომელიც მას არ იკარებს, მაგრამ რომლის მიმართაც მაინც მიზიდულობას გრძნობს. ასე, მაგალითად, საფრანგეთის რევოლუციის დროს თითქმის ყველა სამოქალაქო კავშირები რომ დაირღვა, ბევრი ადამიანი გაგიჟდა. ამავე შედეგს უსაშინლესი სახით ზოგჯერ რელიგიური მიზეზებიც იწვევს, როცა ადამიანი სრულ გაურკვევლობაში ჩავარდნილა, ღვთიური მადლის ღირსი გახდა თუ არა.

მაგრამ ისევე შესაძლებელია, რომ შინაგანი გახლეჩილობის გრძნობას შეშლილ ადამიანში მშვიდი ტკივილის სახე ჰქონდეს, როგორც ის, რომ იგი (ეს გრძნობა) გამწვავდეს გონების რისხვამდე უგნურების წინააღმდეგ ან პირუკუ და მით სიშმაგედ[80] იქცეს; რადგან ზემოხსენებულ საბრალო გრძნობას გიჟებში ძალიან ადვილად შეერწყმის ხოლმე არა მარტო ჰიპოხონდრიული განწყობილება, რომელიც იწვევს წვალებას ფანტაზიებისა და კაპრიზების („ოფოფების“[81], Grillen) მიერ, არამედ უნდობელი, ყალბი, შარიანი, ვერაგული და ავი სულისკვეთებაც, ბოღმაც[82], გაბოროტებაც გარესინამდვილის მიმართ, რომელიც ამ ფანტაზიებს აფერხებს, და იმათ მიმართ, ვისი მხრიდანაც ავადმყოფები მათი ნების ამ შეფერხებას ხედავენ, ისევე როგორც, პირიქით, განებივრებული ადამიანები, ის ინდივიდები, რომელნიც ჩვეულნი არიან ჟინიანობით ყველაფერს მიაღწიონ, ამ თავისი ფუჭადმოუსვენარი[83] ჟინიანობიდან ადვილად ვარდებიან ხოლმე სიშმაგეში, როცა ზოგადის მნდომი[84] გონიერი ნება ისეთ ზღუდეს აღუმართავთ ხოლმე წინ, რომლის არც გადალახვა, არც გარღვევა მათს ყალყზე ამდგარ სუბიექტურობას არ ძალუძს. ყველა ადამიანს აქვს სიბოროტის[85] წამიერი შემოტევები, მაგრამ თუ ადამიანი ზნეობრივია ან ჭკუა მაინც უჭრის, მან ამ შემოტევათა დათრგუნვა იცის. სიგიჟისას კი, როცა რომელიმე კერძო წარმოდგენა გონიერ გონზე[86] გაბატონდება ხოლმე თავისი ძალით, მაშინ სუბიექტის კერძოობა აუ-

---

[78] Wahnsinn [79] Gemüt [80] Raserei [81] Raserei [82] Ergrimmtheit [83] faselnde [84] wollende [85] Bösartigkeit [86] vernünftigen Geist

ლაგმავად და განუკითხავად გამოდის ხოლმე წინა პლანზე, ბუნებრივი და რეფლექსიის მიერ განვითარებული ს წ რ ა ფ ვ ე ბ ი, რომლებიც სუბიექტის ამ კერძოობას ეკუთვნიან, გადაიგდებენ ხოლმე ჭეშმარიტად ზოგადი ნებისაგან წარმომდგარი ზ ნ ე ო ბ რ ი ვ ი კანონების უღელს; ამგვარად, მაშინ გულის ბნელი, ქვესკნელური ძალების გამოთავისუფლება ხდება. გიჟების გაბოროტება ხშირად ნამდვილ ავადმყოფურ ლ ტ ო ლ ვ ა დ[87] იქცევა ხოლმე, რომ სხვებს რაიმე ა ვ ნ ო ნ — უფრო მეტიც, იქცევა ხოლმე უეცრად გაღვიძებულ კ ვ ლ ი ს ს უ რ ვ ი ლ ა დ, რომელიც მისგან შეპყრობილ ადამიანებს, მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლებელია მათ მკვლელობა ჰზარავდეთ, მაინც დაუძლეველი ძალით აიძულებს იმათ დახოცვასაც კი, ვინც სხვა დროს ნაზი სიყვარულით ჰყვარებიათ. როგორც წეღანაც აღვნიშნეთ, გიჟის ბოროტება მაინც არ გამორიცხავს მორალურსა და ზნეობრივ გრძნობებს. პირიქით, სწორედ გიჟის უბედურების გამო, სწორედ მასში გაბატონებული გაუშუალებელი დაპირისპირების გამო ამ გრძნობებს შეიძლება მომეტებული სიმძაფრე ჰ ქ ო ნ დ ე თ. პ ი ნ ე ლ ი გარკვევით ამბობს, არსად უფრო მოსიყვარულე ქმრები და მამები არ მინახავს, ვიდრე საგიჟეთშიო.

რაც შეეხება სიშმაგის ფ ი ზ ი კ უ რ მხარეს, ხშირად ვხედავთ ხოლმე ამ მოვლენის კავშირს ბუნების საერთო ცვლილებებთან, სახელდობრ, მზის მიმოქცევასთან. წლის ძალიან ცხელსა და ძალიან ცივ დროს ამ მხრივ განსაკუთრებული გავლენა აქვს. ისიც შემჩნეულია, რომ ქარიშხლის მოახლოებისას და ამინდის დიდი ცვლილებებისას გიჟებში დიდი შეშფოთება და მღელვარება ჩნდება. ცხოვრების პერიოდებთან დაკავშირებით კი ის დაკვირვება არსებობს, რომ სიგიჟე 15 წლის ასაკამდე არ ჩნდება. სხვა სხეულებრივ განსხვავებულობებთან დაკავშირებით ცნობილია, რომ მძლავრ, დაკუნთულ ადამიანებს, რომელთაც შავი თმა აქვთ, სიშმაგის შეტევა ჩვეულებრივ უფრო მძლავრი აქვთ ხოლმე, ვიდრე ქერებს. მაგრამ თუ რამდენადაა შეშლილობა დაკავშირებული ნერვული სისტემის მდგომარეობასთან, ეს ისეთი პუნქტი გახლავთ, რომელსაც ვერც დამკვირებელი ექიმის, ვერც ანატომის თვალი ვერ სწვდება.

შ ე შ ლ ი ლ ო ბ ი ს მ კ უ რ ნ ა ლ ო ბ ა. უკანასკნელი პუნქტი, რომელიც განსახილველი დაგვრჩა როგორც სიშმაგესთან, ისე შეშლილობასთან დაკავშირებით, ეხება ამ ორი ავადმყოფური მდგომარეობის მიმართ გამოსაყენებელ მ კ უ რ ნ ა ლ ო ბ ა ს. ეს უკანასკნელი ნაწილობრივ ფ ი ზ ი კ უ რ ი ა, ნაწილობრივ ფ ს ი ქ ი კ უ რ ი. ზოგჯერ პირველი შეიძლება საკმარისი აღმოჩნდეს. მაგრამ უმრავლეს შემთხვევაში მაინც ფსიქიკური მკურნალობის დახმარებაც ხდება საჭირო, რომელმაც თავის მხრივ აგრეთვე შესაძლებელია ზოგჯერ მარტომაც იკმაროს. ვერ მივუთითებთ ისეთ საშუალებას, რომ განკურნების ფიზიკური მხარისათვის საყოველთაოდ გამოსადეგი იყოს. პირიქით, სამედიცინო საშუალებები, რომლებიც ამ დროს გამოიყენება, მეტისმეტად ემპირიული გზითაა მიგნებული და, ამდენად, არასაიმედოა. მაგრამ ის კი ცხადია, რომ მკურნალობა, რომელსაც ადრე ბედლამში იყენებდნენ, ყველაზე უარესია, რამდენადაც იგი დაიყვანებოდა ყველა გიჟისათვის კუჭ-ნაწლავის გაწმენდაზე წელიწადში ოთხჯერ.

---

[87] Sucht

სხვათა შორის, ფიზიკური გზით სულით ავადმყოფები აქა-იქ სწორედ იმით განკურნებულან ხოლმე, რასაც ძალუძს შეშლილობის გამოწვევა იმათში, ვინც შეშლილი არაა, სახელდობრ, ისინი განუკურნია ძლიერ დაცემას თავით. ასე მაგალითად, მოგვითხრობენ, რომ განთქმულ მონფოკონს* ამ გზით ახალგაზრდობაში თავი დაუღწევია სიჩლუნგისათვის.

უმთავრეს საქმედ მაინც ფსიქიკური მკურნალობა რჩება. თუ ეს მკურნალობა ვერაფერს შველის ჭკუასუსტობას, სამაგიეროდ საკუთრივ სიგიჟესა[88] და გადარევაზე[89] იგი ხშირად წარმატებით ზემოქმედებს, რადგან სულის ამ მდგომარეობათა დროს ჯერ კიდევ ადგილი აქვს ცნობიერების სიცოცხლეს შეშლილობის გვერდით, რომელიც რაღაც კერძო წარმოდგენას უკავშირდება. აქ კიდევ არსებობს ცნობიერება, რომელიც გონიერია თავის ყველა დანარჩენ წარმოდგენებში. ამიტომ დახელოვნებულ ექიმს ძალუძს იგი (ეს ცნობიერება) განავითაროს, რომ ამ კერძოს დაძლევა შეაძლებინოს (ამ გიჟებსა და გადარეულებში ჯერ კიდევ არსებული გონების ნაშთის გამოყენება როგორც მკურნალობის საფუძვლისა და, ავადმყოფობის ბუნების ამ გაგებიდან გამომდინარე, სულით ავადმყოფთა მკურნალობის სათანადოდ მოწყობა პინელის** დამსახურებაა, ვისი წიგნიც ამ დარგში არსებულ საუკეთესო შრომად უნდა იქნეს მიჩნეული).

მკურნალობის ფსიქიკური წესისას, პირველ ყოვლისა, საჭიროა შეშლილის ნდობა დავიმსახუროთ. ამ უკანასკნელის მოპოვება შესაძლებელია იმიტომ, რომ შეშლილნი ჯერ კიდევ ზნეობრივი არსებანი არიან. მაგრამ ყველაზე უფრო უტყუარი გზა მათი ნდობის მოპოვებისა ის იქნება, რომ ჩვენი ქცევა მათ მიმართ ყოველთვის გულდაუფარავი და წრფელი იყოს, ოღონდ ეს გულდაუფარაობა არ გადავაგვაროთ პირდაპირ თავდასხმად მათს აკვიატებულ წარმოდგენებზე. მკურნალობის ამგვარი წესისა და მისი კარგი შედეგის ერთ-ერთ მაგალითს მოგვითხრობს პინელი. ერთი ჩვეულებრივად გულკეთილი კაცი შეიშალა. ვინაიდან მისი ქცევა შმაგი იყო და სხვებისათვის ზიანის მოტანა შეეძლო, საჭირო გახდა მისი ჩაკეტვა. ამან საშინლად გაარისხა ავადმყოფი და საჭირო შეიქნა მისი შეკვრა, მაგრამ ამან იგი კიდევ უარესად გააშმაგა. მაშინ იგი საგიჟეთში მიიყვანეს. აქ მეთვალყურემ ახალმოსულს მშვიდი ლაპარაკი დაუწყო, შემწყნარებლად მოეკიდა მის ახირებულობებს, ამით დააწყნარა იგი, შემდეგ მისი საკრველების გახსნა ბრძანა, თვითონ მიიყვანა იგი მის ახალ ბინაში და ამგვარი მიდგომის გაგრძელებით ეს ავადმყოფი სულ მოკლე დროში განკურნა. მას შემდეგ, რაც შეშლილთა ნდობას მოვიპოვებთ, საჭიროა მათთან დამსახურებული ავტორიტეტიც მოვიპოვოთ და ვეცადოთ იმის გრძნობა აღვუძრათ, რომ რაღაცა ღირსეული და მნიშვნელოვანი არსებობს. შეშლილები გრძნობენ თავიანთ გონითს სისუსტეს, თავიანთ დამოკიდებულობას ჭკუაზე მყოფებისაგან. ეს ამ უკანასკნელთათვის შესაძლებელს ხდის მათი პატივისცემის მოხვეჭას. შეშლილი რომ თავისი მკურნალის პატივისცემას სწავლობს, იგი უნარს იძენს, რომ თავის სუბიექტურობას, რომელიც წინააღმდეგობაშია ობიექტურობასთან, ძალა დაატანოს. სანამ ეს არ ძალუძს, ამ ძალდატანებას მასზე სხვები ახდენენ. ამიტომ, რო-

---

* ბერნარ დე მონფოკონი, 1655-1741, ისტორიკოსი.

** იხ. გვ. 154.

[88] Narrheit [89] Wahnsinn

ცა, მაგალითად, შეშლილებს არ ჰსურთ რაღაცის ჭამა ან საგნებსაც კი ამტვრევენ თავის გარშემო, ცხადია, ამის მოთმენა არ შეიძლება. განსაკუთრებით საჭიროა, — თუმცა წარჩინებულ პირებთან, როგორც, მაგალითად, ჯორჯ III-სთან, ეს ძნელია, — ა მ პ ა რ ტ ა ვ ნ ე ბ ი თ დაავადებული შეშლილის ამპარტავნება იმით მოვტეხოთ, რომ მას ამ ჩვენზე დამოკიდებულობას ვაგრძნობინებთ. პინელთან ასეთი შემთხვევისა და ამ დროს სასურველი მიდგომის ამგვარ მაგალითს ვხედავთ, რომელიც მოყვანის ღირსია. ერთი კაცი, რომელსაც თავი მოჰამედი ეგონა, ამაყი და გაფხორილი შემოვიდა საგიჟეთში, მოითხოვა თაყვანისცემა, ყოველდღე განდევნისა თუ სიკვდილით დასჯის უამრავი განაჩენი გამოჰქონდა და უაღრესად სუვერენულად ბობოქრობდა. თუმცა მის ბოდვას[90] წინააღმდეგობას არ უწევდნენ, ეს ბობოქრობა მას მაინც აეკრძალა, როგორც შეუფერებელი. როცა არ დაემორჩილა, ჩაკეტეს და ასეთი საქციელის გამო საყვედური უთხრეს. მან პირობა დადო, რომ გამოსწორდებოდა. იგი გაათავისუფლეს, მაგრამ ისევ ბობოქრობა დაიწყო. ახლა კი მოჰამედს ძლიერ შეუტიეს, ისევ ჩაკეტეს და განუმარტეს, რომ მეტად აღარ დაინდობდნენ. მაგრამ — ექიმთან წინასწარი შეთანხმებით, — მეთვალყურის ცოლს გული მოულბო მისმა მუდარამ, ამ ქალმა პირობა ჩამოართვა მას, რომ თავისუფლებას ბოროტად არ გამოიყენებდა, რადგან, თუ კვლავ ბობოქრობას მოჰყვებოდა, ამით ქალს უსიამოვნებას შეახვედრებდა, და იგი გაათავისუფლებინა. ამ მომენტიდან დაწყებული, იგი კარგად იქცეოდა. რისხვის შეტევა თუ მოუვიდოდა, მეთვალყურის ცოლის შეხედვა კმაროდა, რომ იგი პალატაში დაბრუნებულიყო, რათა თავისი რისხვა დაემალა. იმ ქალისადმი პატივისცემამ და საკუთარმა ნებამ, რომ დაეძლია საკუთარი სწრაფვა ბობოქრობისადმი, ეს კაცი ექვს თვეში გამოაჯანმრთელა.

როგორც წეღან მოთხრობილ შემთხვევაში მოხდა, ისე ს ა ე რ თ ო დ ა ც, — მიუხედავად იმისა, რომ შეშლილებისადმი მიდგომაში ზოგჯერ აუცილებელი ხდება სიმკაცრე, — მაინც მუდამ უნდა გვახსოვდეს, რომ თავიანთი გონიერების გამო, რომელიც ჯერ სავსებით არ განადგურებულა, ისინი უაღრესად ფრთხილ მიდგომას იმსახურებენ. ამიტომ ძალა, რომელიც ამ უბედურთა მიმართ გამოიყენება, არ შეიძლება სხვა იყოს, თუ არ ისეთი, რომელსაც ამასთანავე ს ა მ ა რ თ ლ ი ა ნ ი სასჯელის მორალური მნიშვნელობა აქვს. შეშლილებს ჯერ კიდევ აქვთ იმის გრძნობა, თუ რა არის სამართლიანი და კეთილი. მაგალითად, მათ იციან, რომ სხვებს არაფერი უნდა დაუშავონ. ამიტომაცაა შესაძლებელი, რომ ცუდი, რაც ჩაიდინეს, ესაყვედუროთ, შ ე რ ა ც ხ ი ლ ექნეთ და ამ ცუდისათვის დ ა ს ჯ ი ლ იქნენ. მათ მიმართ განკუთვნილი სასჯელის სამართლიანობა მათთვის გასაგები უნდა გავხადოთ. ამით გავავრცობთ მათ უკეთეს თვითობას და ეს რომ მოხდება, მათ ს ა კ უ თ ა რ ი ზნეობრივი ძალის ნდობა ემატებათ. ამ პუნქტს რომ მიაღწევენ, მათ უნარი ენიჭებათ, რომ კარგ ადამიანებთან ურთიერთობით სავსებით განიკურნონ. მკაცრი, ამპარტავანი, უნდობელი მოპყრობით კი, პირიქით, შეშლილის მორალური თვითგრძნობა ადვილად შეიძლება ისე ძლიერ შევლახოთ, რომ ავადმყოფი უაღრეს რისხვასა და ბობოქრობაში ჩავაგდოთ, დაუშვებელია ის გაუფრთხილებლობაც, რომ შეშლილებს, სახელდობრ რელიგიურ გიჟებს ისეთ რამესთან შეხების საშუალება მივცეთ, რაც მათ თავისი აკვიატებული რწმენის განმტკი-

[90] Wahn

ცებისათვის გამოადგებათ. პირიქით, უნდა ვეცადოთ შეშლილების ფიქრი სხვა აზრებისაკენ წარვმართოთ და ამით მათი აკვიატება დავავიწყოთ. მყარად აკვიატებული წარმოდგენის განქარვება განსაკუთრებით იმით მიიღწევა, რომ შეშლილებს ვაიძულებთ, გონითი და უპირატესად ფიზიკური საქმიანობა გასწიონ; შ რ ო მ ა გამოგლეჯს მათ მათი ავადმყოფური სუბიექტურობიდან და სანამდვილეში დააბრუნებს. ამიტომ მოხდა, რომ შოტლანდიაში ერთმა მოიჯარადრემ სახელი მოიხვეჭა გიჟების მკურნალობით, თუმცა მისი მკურნალობა მხოლოდ იმაში გამოიხატებოდა, რომ ავადმყოფებს ექვს-ექვსს შეაბამდა გუთანში და უკიდურეს დაქანცვამდე ამუშავებდა. იმ საშუალებათა შორის, რომლებიც პირველ ყოვლისა ს ხ ე უ ლ ზ ე მოქმედებენ, ყველაზე დიდი სარგებლობის მოტანის უნარი შეშლილებისათვის, კერძოდ, ბობოქარი შეშლილებისათვის ქ ა ნ ა ო ბ ა ს აღმოაჩნდა. საქანელაზე აღმა-დაღმა მოძრაობით გიჟს თავბრუ ეხვევა და მისი მყარად აკვიატებული წარმოდგენაც მერყევი ხდება. მაგრამ ძალიან ბევრს მივაღწევთ, თუ შეშლილთა განკურნების მიზნით უ ე ც ა რ ი და სწრაფი ზემოქმედება მოვახდინეთ მათს წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა ზ ე. მართალია, გიჟები უაღრესად ეჭვიანნი არიან, თუ შეამჩნიეს, რომ მათი აკვიატებული წარმოდგენის გაქარწყლებას ვლამობთ, მაგრამ ამასთანავე ამ ყაიდის შეშლილები სულელები არიან და ადვილია მათზე მოულოდნელობით ზემოქმედება. ამიტომ მათი მკურნალობა არც თუ იშვიათადაა ხოლმე შესაძლებელი იმით, რომ თავს ისე აჩვენებენ, თითქოს მათს ახირებულ რწმენას აჰყოლიან და შემდეგ უცებ ისეთ რამეს იზამენ ხოლმე, რაშიც შეშლილი თავისი წარმოსახული გაჭირვებისაგან განთავისუფლებას დაინახავს. ასე, მაგალითად, ცნობილია, რომ ერთი ინგლისელი, რომელსაც ეგონა, მუცელში ოთხცხენიანი·თივის ფორანი მყავსო, ამ ბოდვისაგან ექიმმა იმით გაათავისუფლა, რომ დაარწმუნა, ამ ფორანს და ამ ოთხ ცხენს გასინჯვით ვგრძნობო. ამით შეშლილის ნდობა მოიპოვა, მერე ჩაგონება დაუწყო, ამ საგანთა დასაპატარავებელი საშუალება მაქვს ხელთო, ბოლოს სულით ავადმყოფს პირის სასაქმებელი საშუალება მისცა და ფანჯარაში არწყევინა მაშინ, როცა სახლის წინ ექიმის დაკვეთით თივიანმა ფორანმა ჩაიარა, რომელიც შეშლილმა თავის ამორწყეულად მიიჩნია. შეშლილობის მკურნალობის კიდევ სხვა წესი იმაში მდგომარეობს, რომ ავადმყოფს ისეთი მოქმედების შესრულებას აიძულებენ, რომელიც მისი გამაწვალებელი ს პ ე ც ი ფ ი კ უ რ ი შერეკილობის უშუალო უარყოფას წარმოადგენს. ასე, მაგალითად, ერთი ადამიანი, რომელსაც ეგონა, მინის ფეხები მაქვსო, ექიმის გეგმით მოწყობილმა ყაჩაღთა თავდასხმამ განკურნა, რადგან ამ დროს ამ ადამიანს ფეხები გასაქცევად გამოადგა; მეორეს, თავი რომ მკვდარი ეგონა, იწვა და არაფრის ჭამა არ ჰსურდა, გონება იმის წყალობით დაუბრუნდა, რომ თავი მოაჩვენეს, თითქოს მის შერეკილობას აჰყვნენ, იგი თვალთმაქცობით კუბოში ჩააწვინეს და აკლდამაში მიიყვანეს, სადაც სხვა კუბო იდგა და შიგ სხვა კაცი იწვა, რომელმაც ჯერ თავი მოიმკვდარუნა, მაგრამ შემდეგ შეშლილთან რომ მარტო დარჩა, წამოდგა, პირველს უთხრა, დიდად ნასიამოვნები ვარ, რომ სიკვდილში საზოგადოება გამიჩნდაო, ბოლოს მომარაგებულ საჭმელს შეექცა და გაკვირვებულ შეშლილს უთხრა, უკვე დიდი ხნის მკვდარი ვარ და ამიტომ ვიცი, მკვდრები როგორ იქცევიანო. ეს რომ გაიგო, შეშლილი დამშვიდდა, მანაც სასმელ-საჭმელი მიიღო და განიკურნა.

ზოგჯერ შესაძლებელია ამ სახის შეშლილობა უ შ უ ა ლ ო დ წარმოდგენაზე მოქმედი ლიტონი ს ი ტ ყ ვ ი თ ა ც ან ხ უ მ რ ო ბ ი თ ა ც განიკურნოს.

ასე, მაგალითად, ერთი შერეკილი, რომელსაც თავი სული წმიდა ეგონა, იმით განიკურნა, რომ სხვა ავადმყოფმა უთხრა: „როგორ ხარ შენ სული წმიდა? სული წმიდა მე ვარო!". ასეთსავე საინტერესო მაგალითს წარმოადგენს ერთი მესაათე, რომელსაც თავი უდანაშაულოდ გილიოტინირებული ეგონა. მიაჩნდა, რომ მოსამართლემ, რომელიც შემდეგ სინდისმა შეაწუხა, ბრძანა, მისთვის თავი დაებრუნებინათ, მაგრამ სამწუხარო აღრევა მოხდა და მას სხვა, ბევრად უარესი, უაღრესად უვარგისი თავი დაადგეს. ერთხელ რომ ეს შერეკილი იმ ლეგენდას იცავდა, რომლის თანახმადაც წმინდა დიონისე თავისსავე მოკვეთილ თავს ემბორა, სხვა შერეკილმა მიუგო: „შე არქიშერეკილო, რით ემბორა წმინდა დიონისე თავის თავს — ქუსლით?" ამ კითხვამ ისე შეძრა შერეკილი მესაათის სული, რომ იგი სავსებით განიკურნა თავისი ბზიკისაგან[91]. მაგრამ ასეთი ხუმრობა მხოლოდ მაშინ განკურნავს ამ სნეულებას, თუ ამ უკანასკნელს ძალა უკვე დაკარგული აქვს.

3. ჩვევა

§ 409

თვითობის გრძნობა[1], გრძნობათა კერძო ერთეულობაში[2] ჩაძირული (მარტივი შეგრძნებებისაში, როგორებიცაა გულისთქმები, სწრაფვები, ვნებები და მათი დაკმაყოფილება), განუსხვავებელია მათგან. მაგრამ თავისთავად იგი (თვითობა) არის მარტივი მიმართება იდეალურობისა თავისთავისადმი, ფორმალური ზოგადობა, და ამ კერძოს ჭეშმარიტებასაც სწორედ ეს უკანასკნელი წარმოადგენს. როგორც ეს ზოგადობა, თვითობა ამ გრძნობითს სიცოცხლეში უნდა იქნეს მოთავსებული. ამგვარად, თვითობა არის ამ კერძოსაგან თავის განმასხვავებელი თავისთვის-მყოფი ზოგადობა. ეს უკანასკნელი არაა გარკვეულ შეგრძნებათა, გულისთქმათა და ა. შ. შემცველობასრული[3] ჭეშმარიტება, რადგან მათი შინაარსი[4] აქ ჯერ კიდევ განხილვაში არ შემოდის. ამ განსაზღვრებაში კერძოობაც ფორმალურია და იგი წარმოადგენს მხოლოდ სულის კერძო ყოფიერებას ანუ მის უშუალობას მისი ისევ ფორმალური, აბსტრაქტული თავისთვის-ყოფნის პირისპირ. სულის ამ კერძო ყოფიერებას წარმოადგენს მისი სხეულებრიობის მომენტი, რომელსაც (ამ სხეულებრიობას) იგი აქ ეთიშება, განესხვავება მას, როგორც მისი მარტივ[5] ყოფიერება და არის როგორც ამ სხეულებრიობის იდეალური, სუბიექტური სუბსტანციალობა, ხსევე როგორც თავის თავისთავად-მყოფ ცნებაში (§ 389) იგი იყო მხოლოდ სხეულებრიობის სუბსტანცია, როგორც ასეთი.

შენიშვნა: სულის ეს აბსტრაქტული თავისთვის-მყოფობა თავისს სხეულებრიობაში ჯერ კიდევ არაა მე, არაა ზოგადისთვის-მყოფი ზოგადის არსებობა. სხეულებრიობა, რომელიც ამგვარად მოუდის სულს, როგორც ასეთს, თავის წმინდა იდეალურობაზე დაყვანილი სხეულებრიობაა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: მსგავსად იმისა, როგორც სივრცე და დრო, ვითარცა აბ-

[91] Marotte [1] Selbstgefühl [2] Besonderheit der Gefühle [3] gehaltvolle [4] Inhalt [5] einfaches

სტრაქტული ურთიერთგარეობა,[6], ე. ი. ვითარცა ცარიელი სივრცე და ცარიელი დრო, ოდენ სუბიექტურ ფორმებს, წმინდა ინტუიციას წარმოადგენდნენ, ასევე ის წმინდა ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ა ც, რომელიც, რაკიღა მასში სხეულებრიობისეული კერძოობა ანუ სხეულებრიობა, როგორც ასეთი, მოიხსნა, თავისთვის-მყოფობაა, სავსებით წმინდა შეუცნობელ ინტუიციას (ჭვრეტას) წარმოადგენს, მაგრამ წარმოადგენს ცნობიერების საფუძველსაც, რომლისკენაც იგი (ეს თავისთვის-მყოფობა) თვითონ[7] მიდის, მოხსნის რა თავისში სხეულებრიობას, რომლის სუბიექტური სუბსტანციაც იგი არის და რომელიც მისთვის ჯერ კიდევ ზღუდეა, და დგინდება რა ამგვარად თავისთვის-მყოფ სუბიექტად.

§ 410

სული რომ ამგვარად თავს აბსტრაქტულ ზოგად ყოფიერებად იხდის და გრძნობათა კერძო რაგვარობა (აგრეთვე ცნობიერებისაც) თავის ოდენ ყ ო ფ ი ე რ განსაზღვრულობამდე დაჰყავს, ეს გახლავთ ჩ ვ ე უ ლ ე ბ ა. სული იმ წესით ფ ლ ო ბ ს მათს (გრძნობებისა და ცნობიერების) შინაარსს და იმგვარად ინარჩუნებს მას თავის მფლობელობაში, რომ თავის ასეთ განსაზღვრულობებში იგი (სული) არც შემგრძნობია, არც, განსხვავდება რა მათგან (ამ განსაზღვრულობათაგან), მათთან მიმართებაში მდგომია, არც ჩაძირულია მათში, არამედ ეს განსაზღვრულობები შეუგრძნობლად და შეუცნობლად აქვს და მათში მოძრაობს. იგი იმდენადაა თ ა ვ ი ს უ ფ ა ლ ი მათგან, რამდენადაც მათით დაინტერესებული არაა და მათ არას დასდევს; ხოლო რამდენადაც იგი ამ ფორმებში არსებობს, როგორც თავის კუთვნილებაში, იგი ამასთანავე გ ა ხ ს ნ ი ლ ი ა როგორც შეგრძნებისათვის, ისე საერთოდ გონის ცნობიერების შემდგომი ქმედებისა და საქმიანობისათვის.

გრძნობისეულ განსაზღვრულობათა ამ კერძო და სხეულებრივი მხარის ჩართვა[8] სულის ყოფიერებაში ვლინდება როგორც მათი (ამ განსაზღვრულობათა) გ ა ნ მ ე ო რ ე ბ ა, ხოლო ჩვევის აღმოცენება — როგორც ვ ა რ ჯ ი შ ი. რადგან ეს ყოფიერება, როგორც აბსტრაქტული ზოგადობა ბუნებრივი კერძოსადმი მიმართებაში, რომელიც ამ ფორმაში (აბსტრაქტული ზოგადობის ფორმაში) ექცევა, სხვა არა არის რა, თუ არა რეფლექსიისეული ზოგადობა (§ 175). ეს იგივეა, რაც შეგრძნებისეული გარეგან-მრავლის დაყვანილობა თავის ერთიანობაზე, — აბსტრაქტულ ერთიანობაზე, როგორც დ ა დ გ ე ნ ი ლ ერთიანობაზე.

შენიშვნა: ჩვევაც ისევე როგორც მეხსიერება, გონის ორგანიზაციის ერთ-ერთი განსახილველად ძნელი პუნქტია. ჩვევა თვითობის გრძნობის მექანიზმია, ისევე როგორც მეხსიერება — ინტელექტუალობის[9] მექანიზმი. ბ უ ნ ე ბ ი თ ი თვისობრიობანი ასაკისა, ძილ-ღვიძილისა და მათი მონაცვლეობა უშუალოდ ბუნებრივი რამ არის; ჩვევა კი (ჩემ მიერ) ბუნებრივყოფიერად[10], მექანიკურად ქცეული განსაზღვრულობაა გრძნობისა, აგრეთვე ინტელექტუალობისა, ნებისა და ა. შ., რამდენადაც ესენი თვითობის გრძნობას ეკუთვნიან. ჩვევას სამართლიანად ეწოდა მეორე ბუნება — ბ უ ნ ე ბ ა იმიტომ, რომ იგი სულის უშუალო ყოფიერებაა, მ ე ო რ ე კი იმიტომ, რომ იგი სულის მიერ დ ა დ გ ე ნ ი ლ ი

---

[6] Außeinander [7] in sich [8] Sicheinbilden [9] Intelligenz [10] Natürlichseienden

უშუალობაა, სხეულებრივი მხარისათვის სახისმიმცემი და მისი გამჭვალავი ძალაა, რომელიც მოუდის გრძნობისეულ განსაზღვრულობებს, როგორც ასეთებს, და წარმოდგენისა და ნების გარკვეულობებს, როგორც განსხეულებრივებულს (§ 401).

ჩვევაში ადამიანი არსებობის ბუნებითს წესშია ჩართული და, აქედან, მასში არათავისუფალია; მაგრამ იმდენადაა თავისუფალი, რამდენადაც შეგრძნების ბუნებისმიერი განსაზღვრულობა ჩვევის მიერ დაყვანილია მის (ადამიანის) შიშველ ყოფიერებაზე, იგი (ადამიანი) აღარ იმყოფება ამ ბუნებისეული განსაზღვრულობისაგან დიფერენცირებულობის მდგომარეობაში და, ამგვარად, აღარც მისდამი ინტერესის, მასთან საქმის დაჭერის ან მასზე დამოკიდებულობის მდგომარეობაში. არათავისუფლება, რომელიც ჩვევაში ჩართულობას ახლავს, ნაწილობრივ მხოლოდ ფორმალურია, რამდენადაც იგი სულის მარტოოდენ ყოფიერებას ეხება, ნაწილობრივ კი მხოლოდ რელატიური, რამდენადაც მას, არსებითად, მხოლოდ ცუდ ჩვევებთან აქვს ადგილი ან რამდენადაც საერთოდ ჩვევას სხვა რაღაცა მიზანს დავუპირისპირებთ; საერთოდ სამართლიანის[11], საერთოდ ზნეობრივის ჩვევას შინაარსად თავისუფლება აქვს.

ჩვევის არსებითი განსაზღვრებას წარმოადგენს განთავისუფლება, რომელიც ადამიანს, როგორც შეგრძნებებისაგან აფიცირებულ არსებას, მისი წყალობით ენიჭება. შეგვიძლია ამ განთავისუფლების სხვადასხვა ფორმები გავარჩიოთ.

1. უშუალო შეგრძნების უარყოფა, მისი განურჩეველ რაღმე მიჩნევა. გაკაჟება გარეგანი შეგრძნებების მიმართ (ყინვა, სიცხე, სხეულის ასოთა დაღლილობა და ა. შ., კარგი გემო და ა. შ.), ისევე როგორც გულის[12] გაკაჟება უბედურების წინააღმდეგ წარმოადგენს ძალას, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ, თუმცა ყინვა და ა. შ., ან უბედურება და ა. შ. ადამიანის მიერ შეიგრძნობა, მაგრამ ასეთი აფიცირება მას დაყვანილი აქვს გარეგანი მოვლენისა და ოდენ უშუალოდ მოცემულის დონემდე; სულის ზოგადი ყოფიერება, როგორც აბსტრაქტული, ამ ხდომილებებში მაინც ინახება თავისთვის-მყოფად, ინახება როგორც აბსტრაქტული, ხოლო თვითობის გრძნობა, როგორც ასეთი, ცნობიერება, დანარჩენი მიზნები თუ მოქმედება აღარაა ამ ყოფიერებასთან გადახლართული.

2. განურჩევლობა დაკმაყოფილების მიმართ; გულისთქმებს[13], სწრაფვებს აჩლუნგებს მათი დაკმაყოფილებისადმი ჩვეულობა; ესაა გონებისშესაბამისი[14] განთავისუფლება ამ გულისთქმათა და სწრაფვათაგან, თორემ მონაზვნურ ხელისაღებას (მათს დაკმაყოფილებაზე) და ძალდატანებას საკუთარ თავზე არც ჩვენი მათგან განთავისუფლება ძალუძს და არც შინაარსის მხრივაა იგი გონებისშესაბამისი. ამასთან, თავისთავად იგულისხმება, რომ სწრაფვები, მათი ბუნების მიხედვით, განიხილება როგორც სასრული გარკვეულობები და მათ, მათს დაკმაყოფილებასავით, ნების გონებითს წყობაში დაქვემდებარებული ადგილი მიეჩინებათ, როგორც მომენტებს.

3. ჩვევაში, როგორც დახელოვნებულობაში[15], არა თუ მხოლოდ შენარჩუნებულ უნდა იქნეს სულის აბსტრაქტული თავისთვის-ყოფიერება, არამედ ეს ყოფიერება, როგორც სუბიექტური მიზანი, ძალაში უნდა შევიდეს თვით

---

[11] Rechten [12] Gemüt [13] Begierden [14] vernünftig [15] Geschicklichkeit

სხეულებრიობის (სხეულებრივი მხარის) *შიგნით*, ეს უკანასკნელი მას უნდა დაექვემდებაროს და მისთვის სავსებით გაღწევადი[16], მისი სავსებით ამყოლი უნდა გახდეს. სუბიექტური სულის ამგვარი შინაგანი განსაზღვრულობის მიმართ სხეულებრიობა განისაზღვრება როგორც *უშუალო გარეგანი ყოფიერება* და *ზღუდე*. ეს,—უფრო გარკვეულად რომ ვთქვათ,—არის სულის, როგორც მარტივი თავისთვის-მყოფობის, განხეთქილება[17] თავისთავშივე თავის პირველ ბუნებითობასა და უშუალობასთან. რაკილა ეს მოხდება, ამით სული აღარაა თავის უშუალო იდეალურობაში, არამედ, როგორც გარეგანი რამ, ჯერ კიდევ დაყვანილ უნდა იქნეს იდეალურობამდე. გარკვეულ შეგრძნებათა განსხეულებრივება თვითონ გარკვეულია (§ 401) და უშუალო სხეულებრიობა (სხეულებრიობის განსხვავებულობის რაღაც კერძო მხარე ამ სხეულში, სხეულებრიობის სისტემის რაღაც კერძო ორგანო) *კერძო შესაძლებლობაა* რაღაცა გარკვეული მიზნისათვის. სხეულებრიობაში ამგვარი მიზნის ჩასვლა იმას ხიშნავს, რომ *თავისთავად-მყოფი* იდეალურობა მატერიალურისა საერთოდ და ამ გარკვეული სხეულისა კერძოდ *დადგინდა* როგორც იდეალურობა, რათა სულმა თავისი წარმოდგენის აქტისა[18] და ნებების[19] გარკვეულობისდა მიხედვით *იარსებოს* თავის სხეულებრიობაში, როგორც სუბსტანციამ. ამგვარად, ჩვევაში სხეულებრიობა გაღწევადი[20] ხდება და ინსტრუმენტად იქცევა იმ გზით, რომ, თუკი ჩემში არის სათანადო წარმოდგენა (მაგალითად, ნოტების რიგისა), სხეულიც მას წინააღმდეგობისა და შებრკოლების გარეშე სწორად გამოხატავს.

ჩვევის ფორმა გონის მოქმედების ყველა სახესა და ყველა საფეხურს მოიცავს. ინდივიდის ყველაზე გარეგანი, ვრცეული განსაზღვრულობაც — ის, რომ იგი *ამართული* დადის — მისი ნების მიერ ჩვევად ქცეულა. ეს *უშუალო, არაცნობიერი* მდგომარეობაა, რომელიც მაინც მისი მუდმივგანგრძნობადი ნების საგნად რჩება; ადამიანი მხოლოდ იმიტომ დგას, რომ ასე ჰსურს, და მხოლოდ მანამდე დგას, სანამ ეს შეუცნობლად ჰსურს. ასევე *ხედვაც* და ა. შ. წარმოადგენენ კონკრეტულ ჩვევებს, რომლებიც *უშუალოდ* აერთიანებენ ერთ მარტივ აქტში შეგრძნების, ცნობიერების, ჭვრეტის, განსჯისუნარისა და ა. შ. მრავალრიცხოვან განსაზღვრულობებს. სავსებით თავისუფალ *აზროვნებასაც* კი, რომელიც თავის წმინდა სტიქიაში მოქმედებს, ესაჭიროება ჩვევა და გაწაფულობა, *უშუალობის* ეს ფორმა, რომლის წყალობითაც იგი ჩემი *ერთეული თვითობის* სხვისგან ხელშეუშლელი და მისით გამსჭვალული კუთვნილებაა. ამ ჩვევის წყალობითაა *ვარსებობ* მე ჩემთვის, როგორც მოაზროვნე. თვით ეს უშუალობაც კი — უშუალობა მოაზრე თავისთავთან-მოსულობისა[21]—სხეულებრიობას შეიცავს (მიუჩვევლად აზროვნება და დიდხანს აზროვნება თავის ტკივილს იწვევს). ჩვევა ამცირებს ამ შეგრძნებას, აქცევს რა ბუნებრივ გარკვეულობას სულის უშუალობის კუთვნილად. მაგრამ განვითარებულ ჩვევას, რომელიც მოქმედებს გონითში, როგორც ასეთში, *მოგონება*[22] და *მეხსიერება*[23] წარმოადგენს. მათ ქვემოთ განვიხილავთ.

ჩვევას აგდებით იხსენიებენ ხოლმე და მას უსიცოცხლო, შემთხვევითს და სანახევრო[24] რამედ თვლიან. მართალია, სავსებით შემთხვევით შინაარსსაც ძა-

---

[16] durchgängig [17] Bruch [18] Vorstellen [19] Wollen [20] durchgängig [21] Beisichseins
[22] Erinnerung [23] Gedächtnis [24] Partikuläres

ლუძს ჩვევის ფორმის მიღება, ისევე როგორც ყოველ სხვა შინაარსს, და სიკვდილიც სიცოცხლის ჩვევას მოჰყავს ან, სავსებით აბსტრაქტულად აღებული, ეს ჩვევა თვითონ სიკვდილია. მაგრამ ამავე დროს იგი (ჩვევა) უარსებითესია ინდივიდუალურ სუბიექტში ყოველივე გონითობის *არსებობისათვის*, იმისთვის, რომ სუბიექტი იყოს როგორც კონკრეტული *უშუალობა*, როგორც სულითი[25] იდეალურობა, რომ (გარკვეული) შინაარსი — რელიგიური, მორალური და ა. შ. — მას (სუბიექტს) *ეკუთვნოდეს*, როგორც *ამ თვითობას*, ამ სულს, რომ ეს შინაარსი მასში არ იყოს არც ოდენ *თავისთავად* (წინასწარმონაცემის, ერთგვარი ჩანასახის სახით), არც როგორც წარმავალი შეგრძნება ან წარმოდგენა, არც როგორც აბსტრაქტული, ქმედებისა და სინამდვილისაგან მოწყვეტილი შინაგანობა, არამედ იყოს თვით მის ყოფიერებაშივე.

სულისა და გონის მეცნიერულ განხილვებში ჩვევას გვერდს უვლიან ხოლმე ან როგორც უფასურ რასმე, ან, უფრო, იმიტომ, რომ იგი ყველაზე ძნელად განსახილველ განსაზღვრულობათა რიგს ეკუთვნის.

დამატება: ჩვევის *წარმოდგენას* ჩვეულნი ვართ, მაგრამ მისი ცნების განსაზღვრა მაინც ძნელია. ამიტომ გვინდა აქ ამ ცნების კიდევ რამდენიმე განმარტების მოცემა.

პირველ ყოვლისა, ნაჩვენები უნდა იქნეს *შეშლილობიდან* (რომელიც § 408-ში განვიხილეთ) *ჩვევაზე* (რომელსაც §§ 409-სა და 410-ში ვეხებით) *დიალექტიკური გადასვლის აუცილებლობა*. ამ მიზნისათვის აქ უნდა გავიხსენოთ, რომ *სიგიჟისას*[26] სულს მისწრაფება აქვს, რომ გამოვიდეს წინააღმდეგობიდან ერთ მხრივ თავის ობიექტურ ცნობიერებასა და მეორე მხრივ თავის მყარად ფიქსირებულ („აბეზარ“) წარმოდგენას შორის და გონის სრულყოფილი შინაგანი ჰარმონია აღადგინოს. აღდგენის ეს ცდა ისევე შეიძლება წარუმატებლობით დამთავრდეს, როგორც წარმატებით. ამგვარად, ცალკეული სულისათვის თვითობის თავისუფალი, თავისთავში ჰარმონიული გრძნობის მიღწევა *შემთხვევითრამედ* ჩანს. მაგრამ, *თავისთავად აღებული*, თვითობის გრძნობის ეს აბსოლუტური განთავისუფლება, სულის ეს სხვისგან ხელშეუშლელი თავისთან მოსულობა[27] მისი შინაარსის მთელს კერძოობაშივე სავსებით აუცილებელი რამ არის. რადგან *თავისთავად* სული აბსოლუტური იდეალურობაა, ყველა განსაზღვრულობათა გარეგადამწვდომია და მის *ცნებაშივე* ძევს ის, რომ იმ გაკერძოებათა (კერძო მახასიათებელთა. მთარგმნ.) მოხსნით, რომლებიც მასში გამყარებულა, იგი თავს ავლენს როგორც შეუზღუდველი ძალაუფლება ამ უკანასკნელებზე — რომ იმას, რაც მასში ჯერ *უშუალოა*, *ყოფიერია*, იგი ოდენ *თვისების*, ოდენ *მომენტის* დონემდე ჩამოაქვეითებს, რათა ამ აბსოლუტური უარყოფის გზით, როგორც *თავისუფალი ინდივიდუალობა*, *თავისთვის-მყოფი* გახდეს. ზემოთ, მართალია, უკვე მოგვიხდა თვითობის თავისთვის-მყოფობის განხილვა, ადამიანის სულისა და მისი *გენიის* ურთიერთმიმართებას რომ ვეხებოდით; მაგრამ იქ ამ თავისთვის-ყოფნას ჯერ *გარეგანობის*, ორ ინდივიდუალობად — მობატონე და საბატონო თვითობად — გაყოფილობის ფორმა ჰქონდა და ამ ორ მხარეს შორის ჯერ კიდევ ადგილი არ ჰქონ-

---

[25] seelische [26] Wahnsinn [27] Beisichsein

და გამოკვეთილ *დაპირისპირებას*, *წინააღმდეგობას*, ასე რომ გენია—ეს განსაზღვრული შინაგანობა—*სხვისგან დაუბრკოლებლად* ვლინდებოდა ადამიანურ ინდივიდში. რაც შეეხება ამ საფეხურს, რომლამდისაც ადამიანური გონის განვითარება ახლა მოვიყვანეთ, აქ უკვე სულის ისეთ თავისთან-ყოფნას მივადექით, რომელიც მისი (სულის) ცნებიდან მიიღება გონის იმ შინაგანი *წინააღმდეგობის* *დაძლევით*, რასაც ადგილი აქვს შეშლილობისას, და თვითობის სრული *გახლეჩილობის* *მოხსნით*. ამ თავისთავთან-მოსულობას ჩვენ *ჩვევას* ვუწოდებთ. ამ თავისთავთან-მობრუნებულობისას სული, რომელიც აღარაა რაღაც ოდენ სუბიექტურ კერძო წარმოდგენაზე მიჯაჭვული და ამ წარმოდგენის მიერ მისი კონკრეტული ქმედითობის ცენტრიდან დაძრულ-ამოგდებული, მასთან მოსული უშუალო და ერთეული შინაარსი ისე სრულად და სავსებით აქვს შემოტანილი თავის იდეალურობაში და ისეა (ამ შინაარსში) ჩასახლებულ-*დამკვიდრებული*[26], რომ ამ შინაარსში *თავისუფლად* მიმოქცევა ძალუძს. თუ შემთხვევითი შეგრძნებებისას ხან ერთი რამით ვართ აფიცირებულნი, ხან მეორით და ამ დროს — ისევე როგორც სხვა გონით მოქმედებათა დროს მანამდე, სანამ ეს მოქმედებები სუბიექტისთვის ჩვეული არ გამხდარა,—სული ჩაძირულია თავის შინაარსში, მასში თავისთავს კარგავს, თავის კონკრეტულ თვითობას ვერ შეიგრძნობს, ჩვევაში, პირიქით, კაცი მიმართებაშია არა რაღაც *შემთხვევით*, *ერთეულ* შეგრძნებასთან, წარმოდგენასთან, გულისთქმასთან და ა. შ., არამედ *თვით თავისთავთან*, ქცევა-ქმნათა[29] იმ რაღაც *ზოგად მახასიათებელთან*[30], რომელიც მისს ინდივიდუალობას შეადგენს, თვით მისგანვეა დადგენილი, მისთვის განსაკუთრებულია. სწორედ ამის გამო აქ კაცი გვევლინება როგორც *თავისუფალი*. მაგრამ ის ზოგადი, რომელთანაც სული მიმართებაში დგება ჩვევაში ჩაბმულობისას, — იმ *კონკრეტული ზოგადისაგან* განსხვავებით, რომელიც წმინდა აზროვნებაშიღა გვაქვს და რომელიც თავისთავის განმსაზღვრელია, — მხოლოდ *მრავალი ერთეულობის განმეორებიდან რეფლექსიის მიერ* გამოყოფილი *აბსტრაქტული ზოგადობაა*. ბუნებრივ სულს, რომელსაც საქმე უშუალობასთან, მაშასადამე, ერთეულთან აქვს, ზოგადის მხოლოდ ამ ფორმის მიღწევა ძალუძს. მაგრამ *აუცილებელს* ერთიმეორისადმი გარეგან ერთეულობებთან მიმართებაში მყოფი ზოგადი წარმოადგენს. ამიტომ, თუ ადამიანს ჩვეულება, ერთი მხრივ, თავისუფალს ხდის, მეორე მხრივ, მას *მონად* იხდის და — თუმცა იგი (ჩვევა) *პირველი*, უშუალო ერთეულ შეგრძნებათა ძალაუფლების ქვეშ მყოფი ბუნება არაა, არამედ, პირიქით, სულის მიერ დადგენილი, მეორე ბუნებაა, მაგრამ იგი მაინც *ბუნებაა*, *უშუალოს* სახის მიმღები და *დადგენილი* რამაა, ყოფიერის ისეთი *იდეალურობაა*, რომელიც ჯერ კიდევ *ყოფიერების* ფორმითაა დამძიმებული, მაშასადამე, თავისუფალი გონის არაშესატყვისი, ოდენ *ანთროპოლოგიური* რამ არის.

რამდენადაც სული ზემოთ მითითებული წესით, თავისი გახლეჩილობისა და შინაგანი წინააღმდეგობის დაძლევის გზით, თავისთავისადმი მიმართებაში მდგომ იდეალურობად გამხდარა, ამდენად მას მოშორებული აქვს მანამდე მისი უშუალოდ იგივეობრივი სხეულებრიობაც და ამ უკანასკნელის (სხეულებრიო-

---

[28] eingewohnt [29] Tun [30] Weise

ბის) მიმართ, რომელსაც, ამგვარად, უშუალოდ ყოფნა მიანება, ამასთანავე თავისი იდეალურობის ძალას იყენებს. ამიტომ ამ საფეხურზე ჩვენ განსახილველი გვაქვს არა ამა თუ იმ შინაგანის განუსაზღვრელი გამოყოფა ამა თუ იმ მზადპოვნილი[31] სამყაროდან საერთოდ, არამედ, სახელდობრ, ხსენებული სხეულებრიობის დაქვემდებარება სულის ძალაუფლებისადმი. სხეულებრიობის ეს დაუფლება სულის თავისუფლების, მისი ობიექტურ ცნობიერებამდე მისვლის პირობას წარმოადგენს. მართალია, ინდივიდუალური სული *თავისთავადაც* უკვე სხეულებრივად გამოყოფილია, გამოცალკევებულია; როგორც ცოცხალს, მე მაქვს ორგანული სხეული და ეს სხეული ჩემთვის *უცხო* არაა. უფრო მეტიც, იგი ჩემს *იდეაში* შემოდის, ჩემი *ცნების* უშუალო გარეგანი არსებობაა, იგი ჩემს ერთეულ ბუნებითს სიცოცხლეს შეადგენს. ამიტომაც — აქვე შევნიშნოთ — სრულებით უსაფუძვლოდ უნდა ვაღიაროთ იმათი წარმოდგენა, ვისაც ჰგონია, რომ ადამიანს ორგანული სხეული სულაც არ უნდა ჰქონდეს, რადგან ამით იგი იძულებული ხდება ფიზიკურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებაზე იზრუნოს, რაც მას წმინდა გონითი ცხოვრებისაგან წყვეტს და ჭეშმარიტი თავისუფლების უნარსართმევს. ამ ფუტურო შეხედულებას მორწმუნე ადამიანიცკი შორს იჭერს, რაკილა თავისი სხეულებრივი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას იმის ღირსად ხდის, რომ ღვთისადმი — ამ *მარადიული* გონისადმი — მიმართული ვედრების საგნად აქციოს*. ფილოსოფიას კი იმის შემეცნება ჰმართებს, თუ როგორაა, რომ გონი მხოლოდ იმითაა *თავისთვის-მყოფი*, რომ *მატერიალურს* უპირისპირებს — ნაწილობრივ როგორც *საკუთარ* სხეულებრიობას, ნაწილობრივ როგორც გარესამყაროს საერთოდ — და შემდეგ ეს ესოდენ ურთიერთგანსხვავებული საწყისები კვლავ თავისთან ერთიანობაში მოჰყავს, რომელიც (ეს ერთიანობა) დაპირისპირებითა და მისი მოხსნითაა გაშუალებული. ბუნებრივია, რომ გონსა და მის *საკუთარ* სხეულს შორის კიდევ უფრო მჭიდრო კავშირს აქვს ადგილი, ვიდრე გონსა და დანარჩენ გარესამყაროს შორის. სწორედ ჩემი სხეულისა და ჩემი სულის ამ აუცილებელი კავშირის გამოა, რომ მოქმედება, რომელსაც მეორე უშუალოდ ახდენს პირველზე, არაა *სასრული*, ოდენ *ნეგატიური*. ამიტომ მე ჩემი თავი, პირველ ყოვლისა, ჩემი სხეულისა და ჩემი სულის ამ *უშუალო* ჰარმონიაში უნდა დავიმტკიცო[32]. მართალია, არაა აუცილებელი, რომ სხეული, ათლეტებსა და ჯამბაზებსავით, თვითმიზნად გავიხადო, მაგრამ მას მაინც მისი კუთვნილი უნდა მივუზღო, უნდა გავუფრთხილდე, სიმართლე და ძალა შევუნახო, მაშასადამე არა მაქვს უფლება იგი აბუჩად ავიგდო და მტრულად მოვეკიდო. სწორედ სხეულის ანგარიშგაუწევლობით და მისდამი ავად მოპყრობით ჩავდგებოდი მე მისდამი დამოკიდებულობის მიმართებაში, ჩვენს კავშირში გაბატონებული გარეგანი აუცილებლობის მიმართებაში, რადგან ამით, — მიუხედავად მისი ჩემთან იგივეობისა — მას ჩემ მიმართ *ნეგატიურ*, მაშასადამე, *მტრულ* რაიმე გავხდიდი და ვაიძულებდი ჩემ წინააღმდეგ ამხედრებულიყო, ჩემზე შური ეძია. თუ პირიქით, ჩემი ფიზიკური ორგანიზმის კანონთა შესაბამისად მოვიქცევი, მაშინ ჩემი სული თავის სხეულში თავისუფალი იქნება.

მაგრამ სული მაინც ვერ შეჩერდება თავის ამ *უშუალო* ერთიანობაზე სხეულთან. ამ ჰარმონიის ფორმა — *უშუალობა* — წინააღმდეგობაშია სუ-

* «პური ჩვენი არსობისა მომეც ჩვენ დღეს» (მთარგმნ. შენ.).

[31] vorgefundene [32] mich behaupten

ლის ცნებასთან — მის იმ განსაზღვრულობასთან, რომ იგი *თავისთავის თავისთავთან მიმართებაში დამყენებელი* იდეალურობაა. იმისთვის, რომ თავისი ამ ცნების შესატყვისი გახდეს, სულს იმის ქმნა ჰმართებს, რაც ამ საფეხურზე, სადამდისაც ჩვენი განხილვა ჯერჯერობით მოვიდა, მას ჯერ არ უქმნია — მან თავისი იგივეობა თავის სხეულთან გონის მიერ *დადგენილ* ანუ გაშუალებულ იგივეობად უნდა გახადოს, უნდა ეუფლოს თავის სხეულს, ეს უკანასკნელი თავისი მოქმედების *მორჩილსა* და *მოხერხებულ* იარაღად უნდა ჩამოაყალიბოს, სახე იმგვარად უნდა უცვალოს, რომ მასში მიმართება *თავისთავთანვე* დაამყაროს იმგვარად, რომ იგი (სხეული) მის (სულის) სუბსტანციასთან — თავისუფლებასთან — თანხმობაში მყოფი აქციდენცია გახდეს. სხეული არის ის *შუა*, რომლის მეშვეობითაც მე სულაც შეხება მაქვს გარესამყაროსთან. ამიტომ, თუ ჩემი მიზნების განამდვილება მინდა, ჩემს სხეულს უნარი უნდა მივცე, ეს სუბიექტური გარეგან ობიექტურობაში გადაიყვანოს. საამისოდ ჩემი სხეული ბუნებისაგან მოწყობილი ვერაა. იგი უშუალოდ მხოლოდ იმას აკეთებს, რაც ცხოველური სიცოცხლის შესაბამისია. მაგრამ ოდენ ცხოველური ფუნქციები ჯერ კიდევ არაა ჩემი გონის განკარგულებით განხორციელებული ფუნქციები. იმისათვის, რომ ამგვარი სამსახურის გაწევა შეძლოს, ჩემ სხეულს ჯერ გარკვეული სახისმიცემა[33] სჭირდება. თუ ცხოველების ორგანიზმი, მათი ინსტინქტების შესაბამისად, უშუალოდ ასრულებს ყველაფერს, რის აუცილებლობასაც ცხოველის იდეა გულისხმობს, ადამიანმა, პირიქით, თავისი სხეულის ბატონად თავი საკუთარ მოქმედებითღა უნდა გაიხადოს. თავდაპირველად ადამიანის სული თავის სხეულს *სრულებით განუსაზღვრელად* ზოგადი სახით მსჭვალავს. იმისთვის, რომ ეს გამსჭვალვა განსაზღვრული გახდეს, საჭიროა *სახისმიცემა-ჩამოყალიბება* ამ სხეულისა. ამ პროცესში სხეული თავდაპირველად ძნელად ემორჩილება სულს, მას აკლია სიზუსტე მოძრაობებში, იგი ამ მოძრაობებს ხან გარკვეული მიზნისთვის შეუფერებლად დიდ, ხან კი მეტისმეტად მცირე ძალას ანიჭებს. ამ ძალის საჭირო ზომაზე დაყენება მხოლოდ იმით მიიღწევა, რომ ადამიანი განსაკუთრებულ რეფლექსიას მიმართავს თავისი გარესამყაროს ყველა ამ მრავალფეროვან გარემოებებზე, რომლებშიც თავისი მიზნების განამდვილება ჰსურს, და ამ გარემოებათა მიხედვით ზომავს თავისი სხეულის ყველა ცალკეულ მოძრაობას. ამიტომ თვით ყველაზე მკვეთრად გამოხატულ ტალანტსაც კი მხოლოდ იმ შემთხვევაში ძალუძს, მუდამ საჭირო მოქმედებას მიაგნოს, თუ იგი ტექნიკურად მომზადებულია.

თუ სხეულის ის მოქმედებები, რომლებიც გონის სამსახურისათვის სრულდება, ხშირად *განმეორდა*, მათ უფრო და უფრო მეტი მიზანშესაბამისობა შეეძინებათ, რადგან სული უფრო და უფრო კარგად ეცნობა ამასთან გასათვალისწინებელ ყველა გარემოებას, თავის *გარეგან გამოვლინებებში* უფრო და უფრო ახერხებს გარემოებებისათვის ანგარიშის გაწევას, მაშასადამე, თავისი შინაგანი გარკვეულობების უშუალო განსხეულებრივების უფრო და უფრო მზარდ უნარს აღწევს და, ამგვარად, სხეულს უფრო და უფრო გარდაქმნის თავის საკუთრებად, თავის მოხერხებულ იარაღად, ასე რომ ამით მაგიური მიმართება — სხეულზე გონის უშუალო ზემოქმედება — ჩნდება.

---

[33] Bildung

მაგრამ ადამიანის ცალკეული მოქმედებები რომ განმეორებითი ვარჯიშის შედეგად *ჩვევის* ხასიათს იძენს, რაღაც *მეხსიერებაში*[34] შემოსულის, გონითი შინაგანის *ზოგადობაში* შემოყვანილის ფორმას იღებს, ამით სულს თავის გარეგამოვლინებებში[35] შემოაქვს ქცევა-ქმნის რაღაცა სხვებისათვის გადაცემადი, სწავლებადი *ზოგადი* გზა — *წესი*[36]. ეს ზოგადი ისეა თავისთავში შეკრული სრული *სიმარტივის* მდგომარეობამდე, რომ მასში მე აღარ მაქვს ცნობიერება ჩემი ცალკეული ერთეულის მოქმედებების *კერძო* განსხვავებულობებისა. ეს რომ მართლაც ასეა, წერის მაგალითზე ჩანს. წერას რომ ვსწავლობთ, ჩვენი ყურადღების მიპყრობა ყველა ცალკეულზე, გამაშუალებელ ფაქტორთა უზარმაზარ რაოდენობაზე გვიხდება. თუ, პირიქით. წერა უკვე ჩვეულებად გვქცევია, მაშინ ჩვენი თვითობა ისე სრულადაა დაუფლებული ყველა ამისათვის საჭირო ერთეულ დეტალს, მას ისე სრულად გაუზიარებია უკვე ამ დეტალებისათვის თავისი ზოგადობა, რომ ეს დეტალები უკვე აღარაა ჩვენთვის აწ-და-აქ-მოცემული[37], *როგორც ერთეული დეტალები*, და მხედველობის არეში მხოლოდ მათი *ზოგადიღა* გვაქვს. ამგვარად, ჩვენ დავინახეთ, რომ *ჩვევაში* ჩართულობისას ჩვენი ცნობიერება ერთსა და იმავე დროს საქმის თანამყოფიცაა[38], მასში დაინტერესებული, და მისი არათანამყოფიცაა[39], მისდამი *გულგრილი* — რომ ამ შემთხვევაში ჩვენი თვითობა იმდენადვე *ითავისებს* მოცემულ საქმეს, რამდენადაც *განეყენება*[40] მას, რომ სული, ერთ მხრივ, მთლად *შეჭრილია* თავის გარეგამოვლინებებში, მეორე მხრივ, *მიუტოვებია* ეს გარეგამოვლინებები, რითაც მათ მექანიკური, ოდენ ბუნებითი მოქმედების სახეს აძლევს.

III. ნამდვილი სული

§ 411

სული თავის სხეულებრიობაში, — მის მიერ გამსჭვალულ-სახემიცემულსა[1] და გასაკუთრებულში — არის როგორც *ერთეული* თავისთვის-მყოფი სუბიექტი, სხეულებრიობა კი, ამგვარად, წარმოადგენს მის *გარეგანობას*[2], როგორც პრედიკატს, რომელშიც (ამ პრედიკატში) სუბიექტი მიმართებაშია მხოლოდ თავისთავთან. ეს გარეგანობა თავისთავს კი არ წარმომადგენლობს, არამედ სულს, და ამ უკანასკნელის *ნიშანია*. სული, როგორც შინაგანისა და მისდამი დაქვემდებარებული გარეგანის ეს იგივეობა, *ნამდვილია*. თავისი სხეულებრიობის სახით მას გააჩნია თავისუფალი სახე-აღნაგობა[3], რომელშიც იგი *თავისთავს* გრძნობს და *თავისთავს* საგრძნობს ხდის და რომელსაც, როგორც სულის ხელოვნებითს ქმნილებას[4], *ადამიანური*, — პათოგნომიკური და ფიზიოგნომიკური — გამომხატველობა[5] აქვს.

შენიშვნა: ადამიანურ გამომხატველობას ეკუთვნის, მაგალითად, გამართული აღნაგობა საერთოდ, კერძოდ, ხელის—ამ აბსოლუტური იარაღისა— და პირის აღნაგობა, სიცილი, ტირილი და ა. შ., აგრეთვე მთელს სხეულებრიობაზე გა-

[34] Erinnerung [35] Äußerungen [36] Regel [37] gegenwärtig [38] gegenwärtig [39] abwesend [40] sich zurückzieht [1] durchgebildet [2] Aüßerlichkeit [3] Gestalt [4] Kunstwerk [5] Ausdruck

დაფენილი გონითი ელფერი, რომელიც უშუალოდ გვივლენს სხეულს, როგორც რაღაცა უფრო მაღალი ბუნების გარეგან მხარეს. ეს ელფერი უაღრესად მოუხელთებელი, განუსაზღვრელი და გამოუთქმელი მოდიფიკაციაა, ვინაიდან ჩვენი ფიზიკური სახე[6] თავისი გარეგანი იერის მიხედვით უშუალო და ბუნებრივი რამ არის და ამიტომ გონისათვის მხოლოდ განუსაზღვრელი და სრულებით არასრულყოფილი ნიშანი შეიძლება იყოს, მას არ ძალუძს წარმომადგენლობდეს გონს, როგორადაც იგი (გონი) თავისთვის არის, ვითარცა ზოგადი. ცხოველისათვის ადამიანის აღნაგობა ყველაზე მაღალია გონის გამოვლენის მისთვის მისაწვდომ სახეთა შორის. მაგრამ გონისათვის ადამიანის ეს ფიზიკური აღნაგობა მისი (გონის) გამოვლენის მხოლოდ პირველი სახეა; უფრო სრულ გამოვლენას, შორს რომ აღარ წავიდეთ, ენა წარმოადგენს. მართალია, ადამიანის ფიზიკური სახე გონის ყველაზე პირველგამოჩენადი[7] არსებობის ფორმაა, მაგრამ, ამასთანავე, ეს ფიზიკური სახე თავის ფიზიოგნომიკურსა და პათოგნომიკურ განსაზღვრულობაში მისთვის (გონისთვის) შემთხვევითი რამ არის. ამიტომაც განზრახვა, რომ ფიზიოგნომიკა და, მით უმეტეს, კრანიოსკოპია მეცნიერებათა დონემდე აემაღლებინათ, უაღრესად უსაფუძვლო ფანტაზია იყო — კიდევ უფრო უსაფუძვლო, ვიდრე signatura rerum, როცა მცენარის მოხაზულობიდან მისი სამკურნალო თვისებების ამოცნობა ჰსურდათ.

დამატება: როგორც უკვე წინასწარ აღინიშნა § 309-ში, ნამდვილი სული ანთროპოლოგიის მესამე და უკანასკნელ მთავარ მონაკვეთს შეადგენს. ჩვენი ანთროპოლოგია დავიწყეთ ოდენ ყოფიერი, თავისი ბუნებითი განსაზღვრულობისაგან ჯერ განუყოფელი სულის განხილვით. შემდეგ, მის მეორე მთავარ ნაწილში გადავედით თავისი უშუალო ყოფიერების თავისთავისგან მომცილებელსა და ამ ყოფიერების განსაზღვრულობებში აბსტრაქტულად თავისთვის-მყოფ ანუ მგრძნობელ სულზე. ახლა, ანთროპოლოგიის წინამდებარე მესამე მთავარ ნაწილში, როგორც უკვე აღინიშნა, მივადექით იმ დაცილებულობიდან თავის ბუნებითობასთან გაშუალებულ ერთიანობამდე მოსულ, თავის სხეულებრიობაში კონკრეტულად თავისთვის-მყოფ და, ამგვარად, ნამდვილ სულს. გადასვლას განვითარების ამ საფეხურისაკენ წარმოადგენს წინა პარაგრაფებში განხილული ჩვევის ცნება. რადგან, როგორც დავინახეთ, ჩვევაში სულის იდეალურ განსაზღვრულობებს ყოფიერის, თავისთავისადმი გარეგანის ფორმა ეძლევათ და პირიქით — სხეულებრიობა, თავის მხრივ, სულის მიერ მისგან (ამ სხეულებრიობისაგან) წინააღმდეგობის გაუწევლად გამსჭვალულ რაღმე, იდეალურობის განთავისუფლებადი ძალისადმი დაქვემდებარებულ რაღმე იქცევა. ასე ჩნდება სულისა და მისი სხეულებრიობის დაცილებითა და ამ დაცილების მოხსნით გაშუალებული ერთიანობა ხსნებული შინაგანისა და ხსენებული გარეგანისა. ამ ერთიანობას, რომელიც წარმოქმნილი[8] ერთიანობიდან უშუალო ერთიანობად იქცევა, ჩვენ სულის ნამდვილობას ვუწოდებთ.

ამ თვალსაზრისის თანახმად, რომელსაც ზემოთქმულით მოვაღწიეთ, სხეული თავისი ორგანული პროცესის მიხედვით კი აღარ შემოდის ჩვენს

---

* საგანთა ხელწერა (ლათინურად).

[6] Gestalt [7] nächste [8] hervorgebracht

განხილვაში, არამედ შემოდის მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი თვით არის თავის აქ-არსობაში[9] ი დ ე ა ლ უ რ ა დ დადგენილი გარეგანი რამ, და მასში სული, რომელიც აღარ იზღუდება თავის შინაგან შეგრძნებათა უ ნ ე ბ ლ ი ე განსხეულებრივებით, ი ს ე თ ი თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ი თ ვლინდება, როგორისთვისაც კი ა ქ ა მ დ ე მიუღწევია იმის დაძლევით, რაც წინააღმდეგობაშია მის იდეალურობასთან.

შინაგან შეგრძნებათა უ ნ ე ბ ლ ი ე გასხეულებრივება, რომელიც ანთროპოლოგიის პირველი მთავარი ნაწილის დასასრულს, § 401-ში, განვიხილეთ, ნაწილობრივ ადამიანისა და ცხოველისათვის საერთო რამ არის. თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა ს თ ა ნ დაკავშირებული განსხეულებრივებანი, რომლებსაც ახლა განვიხილავთ, პირიქით, ადამიანის სხეულს ისეთ თავისებურ ტვიფარს ასვამენ, რომელიც ყველა ოდენ ბუნებისმიერ განსაზღვრულობაზე უფრო მეტად ასხვავებს მას ცხოველისაგან. თავისი წმინდა სხეულებრივი მხარით ადამიანი დიდად არ განსხვავდება მაიმუნისაგან. მაგრამ თავისი სხეულის გონით გამსჭვალული იერით იგი ისე განსხვავდება ამ ცხოველისაგან, რომ ცხოველისა და ფრინველის გარეგნობაში სხვაობა ნაკლებია, ვიდრე ადამიანისა და მაიმუნის სხეულს შორის. მაგრამ გონითი გამომეტყველება უმთავრესად ს ა ხ ე ს ეხება, რადგან გონის საკუთრივ ადგილსამყოფელს თავი წარმოადგენს. რაც შეეხება დ ა ნ ა რ ჩ ე ნ სხეულს, რომელიც მეტ-ნაკლებად ბუნებისეულია და რომელსაც ამიტომ ცივილიზებულ ხალხებში ფარავენ ხოლმე სირცხვილის გრძნობის გამო, აქ გონითი საწყისი განსაკუთრებით მიხვრა-მოხვრაში და თავის დაჭერაში[10] ვლინდება. ამიტომაც — შევნიშნოთ გაკვრით, — ძველი დროის ხელოვანნი მას განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდნენ, ვინაიდან ისინი გონს, უპირატესად, სხეულებრიობაში გაღვრილს გამოსახავდნენ ხოლმე. ვიდრე ესა თუ ის გონითი გამომეტყველება სახის კუნთების მიერ იქმნება, მას, როგორც ცნობილია, ს ა ხ ი ს მ ე ტ ყ ვ ე ლ ე ბ ი ს თ ა მ ა შ ს[11] ვუწოდებთ. ჟ ე ს ტ ე ბ ი ამ სიტყვის ვიწრო აზრით დანარჩენი სხეულისაგან მომდინარეობენ. ადამიანის ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი ჟესტია გ ა მ ა რ თ უ ლ ი დ გ ო მ ა. მხოლოდ მას შესწევს ამის უნარი, მაშინ როცა თვით ორანგ-უტანსაც კი გამართვა მხოლოდ ჯოხზე დაყრდნობით ძალუძს. ადამიანი ბუნებისგანვე, იმთავითვე როდია გამართული; იგი თვით იმართება თავისი ნების ენერგიის ძალით; და თუმცა მისი გამართული დგომა, რაკილა ჩვევად ქცეულა, ნების შემდგომ დაძაბვას აღარ მოითხოვს, იგი მაინც მუდმივად ჩვენი ნებით უნდა იყოს გამსჭვალული, თუ არ გვინდა წამსვე ჩავიქცეთ. ადამიანის მკლავიც და, განსაკუთრებით, ხ ე ლ ი ც მის თავისებურებას შეადგენს. არც ერთ ცხოველს არა აქვს გარეთკენ მიმართული მოქმედების ამდენადვე მოძრავი იარაღი. ადამიანის ხელი — ეს ი ა რ ა ღ თ ა ი ა რ ა ღ ი — ნების უამრავ გამოვლინებათა სამსახურისთვისაა შესაფერისი. როგორც წესი, ჟესტს[12] პირველ ყოვლისა ხელით ვაკეთებთ ხოლმე, შემდეგ — მთელი მკლავით და დანარჩენი სხეულით.

სახისმეტყველებისმიერი და ჟესტისმიერი გამომხატველობა განსახილველად საინტერესო საგანს წარმოადგენს. მაგრამ ზოგჯერ არც თუ ადვილია ხოლმე მივაგნოთ გარკვეულ სახისმეტყველებათა და ჟესტთა გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ უ ლ ს ი მ ბ ო ლ უ რ ბუნებას, მივუთითოთ მათი მ ნ ი შ ვ ნ ე ლ ო ბ ი ს კავშირზე

---

[9] Dasein [10] Haltung [11] Mienenspiel [12] Gebärde

იმასთან, რაც ისინი თავისთავად არიან. აქ ამასთან დაკავშირებულ ყველა მოქმედებებს კი არ განვიხლავთ, არამედ მხოლოდ ყველაზე ჩვეულებრივებს მათ შორის. დავიწყოთ *თავის დაქნევით*. იგი *ჰოყოფას* ნიშნავს, რადგან ამით ჩვენს მოსაუბრეს ერთდაგვარ დაქვემდებარებას ვაუწყებთ. *პატივისცემის გამოხატვა* მოხრის საშუალებით ჩვენში, ევროპელებში, მხოლოდ ზედატანის მოხრას გულისხმობს, რადგან ჩვენ ამ დროს ჩვენი დამოუკიდებლობის დათმობა არ გვსურს. აღმოსავლელნი, პირიქით, იმით გამოხატავენ მოწიწებას ბატონისადმი, რომ მის წინაშე მიწაზე გაერთხმებიან ხოლმე, მას თვალს ვერ უმართავენ, რადგან ეს მათი თავისთვის-ყოფნის მტკიცება იქნებოდა. მსახურისა და მონის თავს ზემოთ თავისუფლად მზერის უფლება მხოლოდ ბატონს აქვს. *თავის გვერდზე გაქნევა უარყოფის* ნიშანია, რადგან ამით ჩვენს მოსაუბრეს მივანიშნებთ რაღაცა მერყეობას, რაღაცის გაუქმებას[13]. *თავის წამოგდება*[14] გამოხატავს აბუჩად აგდებას, არად ჩაგდებას[15], თავისთავის ვიღაცაზე მაღლა დაყენებას. *ცხვირის მონაოჭება* გამოხატავს ზიზღს, როგორც ცუდი სუნის მქონე რამ გვეზიზღება. *შუბლის მოჭმუხვნა* მიგვანიშნებს ბრაზს, თავისთავში ჩაკეტვა-გამყარებას რაღაცა სხვის წინააღმდეგ. *სახეს ჩამოვიგრძელებთ* ხოლმე მაშინ, როცა მოლოდინი გაგვიმტყუნდება, რადგან ამ დროს თავს, თითქოს, დაშლილად[16] ვგრძნობთ. ყველაზე უფრო მრავლისმეტყველი ჟესტების ადგილსამყოფელია პირი და მისი მიდამო, რადგან აქედან წარმოდგება ის თვითგამოხატვა, რაც ენის მეშვეობით ხორციელდება და რასაც ბაგეების მრავალნაირი მოდიფიკაციები ახლავს. რაც შეეხება ხელებს, მათი *ერთიმეორეზე შემოკვრა თავს ზემოთ*, რაც გაოცებას გამოხატავს, გარკვეული აზრით, ცდაა, რომ ჩვენი თავის დაძლევითვე თავი დაბნევისაგან დავიცვათ. *ხელის ხელზე დაკვრა* პირობის მიცემისას — როგორც ადვილად დავინახავთ, — *შეთანხმებულობას* ნიშნავს. ქვედა კიდურების მოძრაობაც, სიარულის წესიც ფრიად დამახასიათებელია. სიარულის წესი, პირველ ყოვლისა, შემუშავებული უნდა იყოს, მასში სული უნდა ავლენდეს თავის ბატონობას სხეულზე. მაგრამ სიარულის თავისებურ მანერაში გამოიხატება არა მარტო მისი გამომუშავებულობა-გამოუმუშავებლობა, არამედ აგრეთვე ერთი მხრივ მოშვებულობა, აფექტაცია, ფუჭი პატივმოყვარეობა[17] და ა. შ., მეორე მხრივ კი წესიერება, თავმდაბლობა, გონიერება[18], გულღიაობა და სხვა, ასე რომ ადამიანებს სიარულით ადვილად განასხვავებთ ერთიმეორისაგან.

სხვათა შორის, განათლებულ ადამიანს ნაკლებად ცხოველი სახისმეტყველების თამაში და ჟესტიკულაცია აქვს, ვიდრე გაუნათლებელს. როგორც ნასწავლი კაცი თავის შინაგან ვნებათაღელვას აიძულებს, სიმშვიდე დაიცვას, ისე იცავს იგი გარეგან მშვიდ იერსაც და თავისი შეგრძნების თავისუფალ გასხეულებრივებაში გარკვეული ზომიერება შეაქვს. გაუნათლებელ კაცს კი, რომელსაც თავის შიდასამყაროზე ბატონობა არ ძალუძს, ჰგონია, რომ თავისი გულისნადების გაგებინება მხოლოდ სახისმეტყველებისა და ჟესტის თამაშის უხვი გამოყენებით შეუძლია, მაგრამ ამ დროს *ჭყანვასაც*, გრიმასებსაც კი მოჰყვება ხოლმე და ამით კომიკური ხდება, რადგან გრიმასაში შინაგანი წამსვე გარეგანდება და ადამიანი თავის ყოველ ცალკეულ შეგრძნებას მით საშუალებას აძლევს, წამსვე

[13] Umstoβen [14] Kopfaufwerfen [15] Verachtung [16] aufgelöst [17] Eitelkeit [18] Verständigkeit

მის მთელ არსებაზე[19] გავრცელდეს, — მაშასადამე, ისე ინთქმება ხოლმე ამ ერთ გარკვეულ შეგრძნებაში, რომ ლამის ცხოველს უთანაბრდება. ნასწავლ კაცს არ სჭირდება ასე გულუხვად დაიხარჯოს სახისმეტყველების თამაშსა და ჟესტიკულაციაში, მ ე ტ ყ ვ ე ლ ე ბ ი ს სახით მას თავისთავის გამოხატვის უაღრესად ღირსეული და უაღრესად შესაფერისი საშუალება მოეპოვება, რადგან ენას ძალუძს უშუალოდ აითვისოს და კვლავ გადმოსცეს წარმოდგენის ყველა მოდიფიკაცია. ამის გამო იყო სწორედ, ძველები რომ უკიდურესობაშიც კივარდებოდნენ ხოლმე და მსახიობები სახეზე ნიღაბაფარებულები გამოჰყავდათ სცენაზე, კმაყოფილდებოდნენ რა ხასიათის გამომხატველი ამ უმოძრაო ფიზიონომიით, ისინი სავსებით ხელს იღებდნენ სახისმეტყველების ცოცხალ თამაშზე.

ისევე, როგორც გონის ზემოგანხილული ნებსითი განსხეულებრივებანი ჩვევის ძალით მექანიკურ რადმე იქცევიან ხოლმე, რაც აღარ მოითხოვს ნების საგანგებო ძალისხმევას, შესაძლებელია, რომ, პირუკუ, სულის მიერ შეგრძნობილი ზოგი იმ უნებურ განსხეულებრივებათაგანი, რომლებიც 401-ე პარაგრაფში განვიხილეთ, ამასთანავე ც ნ ო ბ ი ე რ ა დ ა ც და თ ა ვ ი ს უ ფ ა ლ ი ნებითაც მოხდეს. აქ, პირველ ყოვლისა, უნდა ვახსენოთ ადამიანის ხ მ ა. ე ნ ა დ რომ იქცევა, იგი წყვეტს სულის უნებლიე გარეგამოვლინებად ყოფნას. ასევე, ს ი ც ი ლ ი ც, იღებს რა დ ა ც ი ნ ვ ი ს ფორმას, თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ი ს მ ი ე რ რადმე იქცევა. კ ვ ნ ე ს ა ც იმდენად დაუძლეველ მოვლენას არ წარმოადგენს, რამდენადაც ნებით. ამაში მდგომარეობს იმის გამართლება, რომ სულის წეღან მოხსენიებული გარეგამოვლინებები ორგან განვიხილეთ—როგორც ო დ ე ნ შ ე მ გ რ ძ ნ ო ბ სულთან, ისე ნ ა მ დ ვ ი ლ სულთან. ამიტომაც ჯერ კიდევ § 401-ში მივუთითეთ, რომ გონის უნებლიე განსხეულებრივებათა შორის ზოგი ისეთია, რომელიც „პათოგნომიკური და ფიზიოგნომიკური თვალსაზრისითაა საინტერესო“ (და რომელსაც წინამდებარე პარაგრაფში კიდევ განვიხილავთ). ამ ორი განსაზღვრულობის განსხვავება ისაა, რომ პ ა თ ო გ ნ ო მ ი კ უ რ ი გამომეტყველება უფრო მეტად წ ა რ მ ა ვ ა ლ ვნებებს ეკუთვნის, ფ ი ზ ი ო გ ნ ო მ ი კ უ რ ი კი ხ ა ს ი ა თ ს ანუ მ დ გ რ ა დ რასმე ეხება. მაგრამ პათოგნომიკური ფიზიოგნომიკურად იქცევა, როცა რომელსამე ადამიანში ვნებები წარმავალ ბატონობას კი არ აღწევენ, არამედ მუდმივს. ასე, მაგალითად, რისხვის ვნება, თუკი იგი მდგრადია, ღრმად იჭრება ადამიანის სახეში. ასევე, ფარისევლური არსებობაც ისე აღიბეჭდება თანდათანობით სახესა და სხეულის მთელს თავისჭერაში[20], რომ მას ვერაფერი ვეღარ ამოშლის.

ყოველ ადამიანს თავისი რაღაც ფიზიოგნომიკური იერი აქვს, იგი ერთი შეხედვით სასიამოვნო ან უსიამოვნო, ძლიერ ან სუსტ პიროვნებად წარმოგვიდგება. ამ გარეგნობის საფუძველზე, რაღაცა გარკვეული ინსტინქტიდან გამომდინარე, პირველი ზოგადი მსჯავრი გამოგვაქვს ხოლმე სხვათა შესახებ. მაგრამ აქ ძალიან ადვილია შეცდომის დაშვება, რადგან ზემოხსენებული იერი, რომელსაც უპირატესად უშუალოობის ხასიათი დაჰყვება, გონს სავსებით კი არ შეესაბამება ხოლმე, არამედ მხოლოდ მეტ-ნაკლებად, ამიტომაც მომგებიანი თუ წამგებიანი გარეგნობის უკან შესაძლებელია სხვა რამ იმალებოდეს, ვიდრე ის, რასაც გარეგნობა ერთი შეხედვით გვავარაუდებინებს. ამიტომ ბიბლიურ გამონათქვამს — „უფრთხილდი მას, ვისაც ღმერთმა ნიშანი დაასვა“ — ხშირად ბო-

---

[19] Dasein [20] Haltung

ლოდ ერთი მხარეა. სული რომ თავისი ძალაუფლების შემოფარგლულობის ცნობიერებას აღწევს, იგი თავისთავში თავისთავის რეფლექტირებას ახდენს და თავისთავიდან განაგდებს სხეულებრიობას, როგორც თავისთვის უცხო რასმე. ამ თავისთავში-რეფლექტირებით გონი ამთავრებს თავის განთავისუფლებას ყოფიერების ფორმისგან, თავისთავს არსების ფორმას ანიჭებს, მე-დ ხდება. მართალია, სული, რამდენადაც იგი სუბიექტურობას ანუ თვითურობას[32] წარმოადგენს, თავისთავად უკვე მე-ა. მაგრამ მე-ს ნამდვილობაში მეტი იგულისხმება, ვიდრე სულის უშუალო, ბუნებითი სუბიექტურობაა. რადგან მე ის ზოგადია, ის მარტივია, რომელიც სინამდვილეში მაშინღა არსებობს, თუ მას თავისთავი ჰყავს საგნად, თუ იგი მარტივის მარტივში თავისთვის-ყოფნად, ზოგადის ზოგადისადმი მიმართებად გამხდარა. თავისთავისადმი მიმართებაში მდგომი ზოგადი არსად სხვაგან არ არსებობს, თუ არ მე-ში. გარეგან ბუნებაში, როგორც უკვე ითქვა სუბიექტური გონის შესახები მოძღვრების შესავალში, ზოგადი თავისი ძალაუფლების უმაღლეს გატარებამდე[24] მხოლოდ ერთეული აქ-არსის[25] მოსპობითღა მიდის, ამგვარად, ნამდვილ თავისთვის-ყოფნამდე იგი ვერ მიდის. ბუნებითი სულიც, უპირველესად, მხოლოდ რეალური შესაძლებლობაა ამ თავისთვის-ყოფნისა. შესაძლებლობა მე-შიღა იქცევა სინამდვილედ. ამგვარად, მასში (მე-ში) უფრო მაღალი სახის გამოღვიძებას აქვს ადგილი, ვიდრე ოდენ ერთეულის შეგრძნებით შემოფარგლული ბუნებითი გამოღვიძებაა. რადგან მე ბუნებითი სულის გამკვეთი და მისი ბუნებითობის (ბუნებითი გარკვეულობის მთარგმ. შენ). ჩამნთქმელი ელვაა; ამიტომ ბუნებითის იდეალურობა, მაშასადამე — სულის არსება სულისთვის-მყოფად მე-შიღა იქცევა.

ამ მიზნისკენ მივყავართ გონის მთელს ანთროპოლოგიურ განვითარებას. უკან რომ მივიხედავთ და მას რომ თვალს გადავავლებთ, მოგვაგონდება, თუ ადამიანის სული, შეგრძნების ერთეულობასა და შემოფარგლულობაში ჩაფლული ცხოველური სულისაგან განსხვავებით, როგორ ამაღლდა შეგრძნებათა შეზღუდულ შინაარსზე, რომელიც წინააღმდეგობაშია მის (სულის) თავისთავად უსასრულო ბუნებასთან, როგორ დაადგინა ეს შინაარსი იდეალურ შინაარსად, როგორ გახადა იგი (ეს შინაარსი) — განსაკუთრებით, ჩვევაში ჩართულობის გზით — ზოგად გაშინაგანებულ, ყოვლადურ (ტოტალურ) რაღმე, გახადა იგი ყოფიერებად. მაგრამ სწორედ ამით თავისი შინაგანობის უპირველესად (zunächst) ცარიელი სივრცე მან (სულმა) ისეთი შინაარსით შეავსო, რომელიც თავისი ზოგადობის წყალობით მისი (სულის) შესაბამისია, და თავისთავში დაადგინა ყოფიერება, ისე როგორც, მეორე მხრივ, თავისი სხეული თავისი იდეალურობის, თავისი თავისუფლების ანარეკლად[27] გახადა და ამით იმას მიაღწია, რომ მე-ს სახით თავისთავთანმიმართებაში მდგომი ინდივიდუალურად განსაზღვრული ზოგადი, სხეულებრიობისაგან განთავისუფლებული თავისთვის-მყოფი აბსტრაქტული ყოვლადობა (ტოტალობა, მთლიანობა. მთარგმ) ყოფილიყო. თუ ოდენ მგრძნობელი სულის სფეროში თვითობა გე-

---

[23] Selbstischkeit [24] Betätigung [25] Dasein [26] zunächst [27] Abbild

ნიის სახით ჩნდება, როგორც აქ-არს[28] ინდივიდუალობაზე თითქოს *მხოლოდ გარედან* და ამასთანავე თითქოს *მხოლოდ შიგნიდან* მოქმედი ძალა, სულის განვითარების იმ საფეხურზე, რომელსაც ახლა მივაღწიეთ, როგორც ეს უკვე ვაჩვენეთ ზემოთ, თვითობა უკვე განამდვილებული სულის **აქ-არსობაში** მის სხეულებრიობაში და პირუკუ: ყოფიერება (ამ თვითობას) თავისში დაუდგენია, ასე რომ ახლა თვითობა ანუ მე *თავის სხვაში* თავისთავს ჭვრეტს და იგი (ეს მე) ეს თავისთავის ჭვრეტაა.

B. გონის ფენომენოლოგია

ცნობიერება

§ 413

ცნობიერება გონის რეფლექსიის საფეხურია ანუ მისი მიმართების[1], მისი, როგორც *მოვლენის*, საფეხური. მე არის გონის უსასრულო მიმართებაში-დგომა თავისთავთან, მაგრამ როგორც *სუბიექტური* მიმართებაში-დგომა, როგორც *თავისთავისუეჭველობა*[2].

ბუნებითი სულის უშუალო იგივეობა აქ აღზევებულია ამ წმინდა, იდეალურ იგივეობამდე თავისთავთან, პირველის შინაარსი მეორისათვის — ამ თავისთვის-მყოფი რეფლექსიისათვის — *საგანს* წარმოადგენს. თავისთვის-მყოფი წმინდა აბსტრაქტული თავისუფლება თავისაგან უშვებს[3] თავის განსაზღვრულობას — სულის ბუნებითს სიცოცხლეს — როგორც აგრეთვე თავისუფალს, როგორც *დამოუკიდებელ*[4] *ობიექტს*. სწორედ ამ უკანასკნელის, როგორც *თავისი გარეგანის*, შესახებ აქვს უპირველესად ცოდნა *მე*-ს და ამითაა *მე* ცნობიერება. *მე*, როგორც ეს აბსოლუტური ნეგატიურობა, თავისთავად, არის იგივეობა სხვად-ყოფნაში, *მე* თვით თავისთავია და ამავე დროს იგი გარეგადასწვდება ობიექტს, როგორც *თავისთავად* მოხსნილს; იგი (ეს მე) მიმართების *ერთი* მხარეა და ამავე დროს *მთელი* მიმართებაა. იგი *სინათლეა*, რომელიც თავისთავის და კიდევ სხვის მანიფესტაციას ახდენს.

დამატება: როგორც უკვე აღინიშნა წინა პარაგრაფის დამატებაში, *მე*-ს წვდომა შეგვიძლია მხოლოდ როგორც ინდივიდუალურად განსაზღვრულისა, როგორც თავის ამ განსაზღვრულობაში, თავის ამ გამოსხვავებულობაში მხოლოდ თავისთავთან მიმართებაში მდგომი ზოგადისა. ამით უკვე ნათქვამია, რომ *მე* არის უშუალოდ *ნეგატიური* მიმართება თავისთავთან, მაშასადამე, გაუშუალებელი საპირისპიროა თავისი ყოველივე განსაზღვრულობისაგან აბსტრაჰირებული *ზოგადობისა*, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი ამდენადვე *აბსტრაქტული, მარტივი ერთეულობაა*. არა მარტო ჩვენ, განმხილველნი, ვასხვავებთ *მე*-ს ასეთ ურთიერდაპირისპირებულ მომენტებად არამედ *თვით მე*, თავისი თავისთავად ზოგადი და, მაშასადამე, თავისთავისგან განსხვავებული ერთეულობის წყალობით, არის ეს *თავისთავის-თავისაგან-განსხვავების-აქტი*[5], რადგან მისი (სხვა ყოველივეს) გამომ-

---

[28] daseiende [1] Verhältnis [2] Gewißheit seiner selbst [3] entläßt [4] selbständig
[5] Sich-von-sich-selbst-Unterscheiden

რიცხველი ერთეულობა, როგორც თავისთავთან მიმართებაში მდგომი, თავისთავს გამორიცხავს თავისთავიდანაც, მაშასადამე — ამ ერთეულობიდან, და მით თავისთავს ადგენს, როგორც თავისთან უშუალოდ შესკვნილ თავისს საპირისპიროს, — როგორც ზოგადობას. მაგრამ სწორად მე-ს არსებითი განსაზღვრულობა — ის, რომ იგი აბსტრაქტულად ზოგადი ერთეულობაა, — შეადგენს მის *ყოფიერებას*. ამიტომ მე და ჩემი ყოფიერება განუყრელად ვართ ურთიერთ დაკავშირებულნი; ჩემი ყოფიერების ჩემგან განსხვავება ისეთი განსხვავებაა, რომელიც განსხვავება არ არის. მართალია, ერთი მხრივ, ყოფიერება, როგორც *აბსოლუტურად უშუალო*, *განუსაზღვრელი* და *განუსხვავებელი*, უნდა გავარჩიოთ *თავისთავის განმასხვავებელი* და ამ (თავისთავში ჩატარებული) განსხვავების მოხსნის გზით *თავისთავის თავისთავით გამაშუალებელი* აზროვნებისაგან — მე-საგან; მაგრამ, მეორე მხრივ, ყოფიერება აზროვნების იგივეობრივია, რადგან ეს უკანასკნელი ყოველივე გაშუალებულობიდან კვლავ უშუალობას უბრუნდება და ყოველივე თვითგანსხვავებიდან — აუმღვრეველ ერთიანობას თავისთავთან. აქედან გამომდინარე, მე არის ყოფიერება, ანუ მას აქვს ყოფიერება თავისში, როგორც მომენტი. ამ ყოფიერებას რომ ვადგენ, როგორც ჩემ მიმართ *სხვას* და ამავე დროს ჩემს *იგივეობრივს*, მე *ცოდნა ვარ* და ჩემი ყოფიერების აბსოლუტური *უეჭველობა* გამაჩნია. ამ უეჭველობას ვერ განვიხილავთ (როგორც ამას წარმოდგენის მხრიდან აქვს ადგილი) როგორც მე-ს ერთგვარ *თვისებას*, როგორც მისი *ბუნების* რაღაც განსაზღვრულობას, არამედ იგი უნდა გაგებულ იქნეს როგორც მე-ს *თვით ბუნება*. რადგან ამ უკანასკნელს (მე-ს) არ ძალუძს არსებობა ისე, რომ თავისთავს თავისთავისაგან არ ასხვავებდეს და თავისთავისგან განსხვავებულში თავისთავთან მობრუნებული[7] არ იყოს ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისე, რომ არ ჰქონდეს ცოდნა თავისთავისა, არ ჰქონდეს უეჭველობა თავისთავისა და თვითონ არ იყოს ეს უეჭველობა. ამიტომ *უეჭველობა* ისეთსავე მიმართებაშია მე-სთან, *როგორშიც თავისუფლებაა ნებასთან*; როგორც პირველი შეადგენს მე-ს ბუნებას, ისე მეორე — ნებისას. მაგრამ ჯერჯერობით უეჭველობა მხოლოდ *სუბიექტურ* თავისუფლებას, *თვითნებობას*[8] შეგვიძლია შევადაროთ; ნების *ჭეშმარიტ* თავისუფლებას მხოლოდ *ობიექტური* უეჭველობა, ჭეშმარიტება შეესაბამება.

ამგვარად, თავისთავის უეჭველობის მქონე მე თავდაპირველად *ჯერ სავსებით მარტივად სუბიექტურია*, *სავსებით აბსტრაქტულად* თავისუფალია, სავსებით განუსაზღვრელი იდეალურობაა ანუ ყოველივე შემოფარგლულობის უარმყოფლობაა. აქედან გამომდინარე, მე, ემიჯნება რა თავისთავს, თავდაპირველად თავისთავისაგან მხოლოდ *ფორმალურად*, მაგრამ არა *ნამდვილად* განსხვავებულობამდე მიდის. მაგრამ, როგორც ნაჩვენებია *ლოგიკაში*, *თავისთავად-მყოფი* განსხვავებულობა *დადგენილიც* უნდა იქნეს, *ნამდვილ* განსხვავებულობად განვითარებულ უნდა იქნეს. ეს განვითარება, რამდენადაც საქმე მე-ს შეეხება, ამგვარად ხდება, რომ მე, — არ გადავარდება რა *ანთროპოლოგიურის* სფეროში, გონითისა და ბუნებითის გაუცნობიერებელ ერთიანობაში, არამედ ინარჩუნებს რა თავისთავის

[6] zusammengeschlossen [7] bei sich [8] Willkür

უეჭველობასა და თავისუფლებას, — თავის სხვას ისეთსავე ყოვლადობად (ტოტალობად, მთელობად) გაშლის საშუალებას აძლევს, როგორიც თვით მ ე-ს ყოვლადობაა, და ამით მას (ამ პირველ ყოვლადობას) ს უ ლ ი ს კ უ თ ვ ნ ი ლ ი სხეულებრივი რაიმეს ნაცვლად სულის პირისპირ დ ა მ ო უ კ ი დ ე ბ ლ ა დ მ დ გ ო მ რამედ, ს ა გ ნ ა დ აქცევს ამ სიტყვის („საგანი“) საკუთრივი აზრით. ვინაიდან მ ე თავდაპირველად მხოლოდ სრულებით აბსტრაქტულად სუბიექტური, ოდენ-ფორმალური, შინაარსის არმქონე თ ა ვ ი ს თ ა ვ ი ს-თ ა-ვ ი ს თ ა ვ ი ს ა გ ა ნ-გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ ა ა, ამდენად ნ ა მ დ ვ ი ლ ი განსხვავებულობა, გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ უ ლ ი შ ი ნ ა ა რ ს ი მ ე-ს გარეთ რჩება, იგი მხოლოდ და მხოლოდ ს ა გ ნ ე ბ ი ს კუთვნილია. მაგრამ ვ ი ნ ა ი დ ა ნ, თ ა-ვ ი ს თ ა ვ ა დ, მ ე-ს განსხვავებულობა თვით თავისთავშივე აქვს, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი (ეს მ ე), თავისთავად, თავისთავისა და თავისი სხვის ერთიანობას წარმოადგენს, იგი აუცილებლად მ ი მ ა რ თ ე ბ ა შ ი ა[9] საგანში არსებულ განსხვავებულობასთან და ამ თავისი სხვიდან უ შ უ ა ლ ო დ რ ე ფ ლ ე ქ ტ ი რ ე ბ უ ლ ი ა თავისთავში. ამგვარად, მ ე გარეგადასწვდება მისგან ნამდვილად განსხვავებულს, ამ თავის სხვაში იგი თავისთავთან უკუმობრუნებულია და ყოველივე ჭვრეტაში თავისთავის უეჭველობას ინარჩუნებს. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც იმას მივაღწიე, რომ ვწვდე ჩემთავს, როგორც მ ე-ს. საგნობრივდება ჩემთვის ჩემი სხვა, ჩემს პირისპირ მდგომ რადმე ხდება და ამავე დროს იდეალურად დგინდება ჩემში არსებულად — რითაც კვლავ ჩემთან ერთიანობაში მოიყვანება. ამიტომაცაა, რომ ზემომოცემულ პარაგრაფში მ ე ს ი ნ ა თ ლ ე ს შევადარეთ. როგორც სინათლეა თავისთავისა და თავისი სხვის — ს ი ბ ნ ე ლ ი ს — მანიფესტაცია და მხოლოდ იმით შეუძლია გაცხადება, რომ იმ სხვასაც გააცხადებს, ისე მ ე-ც მხოლოდ იმდენადაა ცხადი თავისთავისთვის, რამდენადაც მისთვის ცხადი ხდება მისი სხვა მისგან დამოუკიდებელი რაღაცის სახით.

მ ე-ს ბუნების ამ ზოგადი ანალიზიდან უკვე საკმარისად ნათელია, რომ მე, — ვინაიდან იგი ბრძოლაში ებმება გარე საგნებთან, — უფრო მაღალი რამაა, ვიდრე, ასე ვთქვათ, სამყაროსთან ბავშვურ ერთიანობაში დატყვევებული უსუსური ბუნებითი სული, რომელშიც სწორედ მისი ამ უსუსურობის გამო ადგილს პოულობენ ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული ავადმყოფური მდგომარეობები.

§ 414

გონის იგივეობა თავისთავთან, როგორადაც იგი (ეს იგივეობა) უპირველესად[10] დგინდება ვითარცა მ ე, მისი მხოლოდ აბსტრაქტული, ფორმალური იდეალურობაა. ხოლო როგორც სული, ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი უ რ ი ზოგადობის ფორმაში მდგომი, იგი (გონი) არის სუბიქტური რეფლექსია-თავისთავში, რომელიც მიმართებაშია[11] ამ სუბსტანციალობასთან როგორც თავის ნეგატიურთან, თავის მიმართ მიღმურსა და ბნელთან. ამიტომაც ცნობიერება, ისე როგორც მიმართება[12] საერთოდ, არის წ ი ნ ა ა ღ მ დ ე გ ო ბ ა ერთი მხრივ ამ ორი მხარის ურთიერთდამოუკიდებლობისა და მეორე მხრივ მათი იგივეობისა, რომელ-

---

[9] bezogen [10] zunächst [11] bezogen [12] Verhältnis

შიც (ამ იგივეობაში) მათი მოხსნა ხდება. როგორც მე, გონი არსებაა. მაგრამ ვინაიდან რეალურობა არსების სფეროში დგინდება როგორც უშუალოდ ყოფიერი და ამავე დროს როგორც იდეალური, იგი (გონი), როგორც ცნობიერება, გონის მხოლოდ მოვლენაა.

დამატება: ნეგატიურობა, რომლითაც სავსებით აბსტრაქტული მე ანუ შიშველი ცნობიერება მიემართება თავის სხვას, ჯერ კიდევ სრულებით განუსაზღვრელი, ზედაპირული, არა აბსოლუტური ნეგატიურობაა. ამიტომ ამ საფეხურზე ჩნდება წინააღმდეგობა, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ საგანი ერთი მხრივ, ჩემშია, მეორე მხრივ კი ისეთივე დამოუკიდებელი მდგმოობა[13] აქვს, როგორც ბნელს სინათლის გარეშე. ცნობიერებას საგანი წარმოუდგება არა როგორც მე-ს მიერ დადგენილი, არამედ როგორც უშუალო, ყოფიერი, მოცემული რამ. რადგან ცნობიერებამ ჯერ არ იცის, რომ საგანი, თავისთავად, გონის იგივეობრივია და მხოლოდ გონის თვითგაყოფამ მისცა მას მოჩვენებითად სრულყოფილი დამოუკიდებლობა. ეს რომ ასეა, მხოლოდ ჩვენ ვიცით, გონის იდეამდე მისულნი რომ ვართ და ამით მე-ს აბსტრაქტულ, ფორმალურ იგივეობაზე ამაღლებულნი.

§ 415

რამდენადაც მე თავისთვის არის მხოლოდ როგორც ფორმალური იგივეობა, ამდენად ცნების დიალექტიკური მოძრაობა, ცნობიერების შემდგომი და შემდგომი განსაზღვრა მისთვის (მე-სთვის) არის არა როგორც მისივე მოქმედება, არამედ არის თავისთავადი და მისთვის იგი ობიექტურის ცვალებადობაა. ამიტომ ცნობიერება სხვადასხვაგვარად განსაზღვრულად გვევლინება მოცემული საგნის სხვადასხვაობისდა მიხედვით და მისი (ცნობიერების) შემდგომი და შემდგომი სახისმიღება[14] მისი ობიექტის განსაზღვრულობათა ცვალებადობად ჩანს. მე — ცნობიერების სუბიექტი — აზროვნებაა; ობიექტის ლოგიკური შემდგომი და შემდგომი განსაზღვრა არის ის, რაც სუბიექტსა და ობიექტში იგივეობრივია, მათი აბსოლუტური კავშირი, ის, რის მიხედვითაც ობიექტი სუბიექტისათვის მისეულია.

შენიშვნა: კანტის ფილოსოფიას ყველაზე უფრო სწორ შუქში მაშინ დავინახავთ, თუ ვიტყვით, რომ გონი მას ცნობიერებად ესმის და გონის ფილოსოფიისეულ განსაზღვრებებს კი არ შეიცავს, არამედ მხოლოდ გონის ფენომენოლოგიისეულს. მე-ს იგი განიხილავს როგორც მიმართებას რაღაცა მიღმურისადმი, რომელსაც, მისი აბსტრაქტული განსაზღვრების თანახმად, „ნივთი თავისთავადი“ ეწოდება; და მხოლოდ ამ სასრულობის მიხედვით ესმის მას როგორც ინტელექტუალობა[15], ისე ნება. თუ იგი მარეფლექტირებელ მსჯელობისუნარის[16] ცნებაში გონის იდეამდე, სუბიექტურ-ობიექტურამდე, მჭვრეტელ განჯისუნარამდე და ა. შ. მიდის, ისევე როგორც ბუნების იდეამდე, სამაგიეროდ აქ თვით ეს იდეაც, თავის მხრივ, ისევ მოვლენის, სახელდობრ, სუბიექტური მაქსიმის რანგამდეა ჩამოყვანილი (იხ. § 58, შესავალი). ამიტომ ამ ფილოსოფიის საზრისის სწორ გამოხატულებად უნდა ჩაით-

---

[13] Bestehen [14] Fortbildung [15] Intelligenz [16] Urteilskraft

ვალოს ის, რომ რაინჰოლდმა იგი გაიგო როგორც ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ი ს თეორია, რომელიც (ეს ცნობიერება) მან წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ი ს უ ნ ა რ ი ს სახელით აღნიშნა*. ფიხტეს ფილოსოფიას იგივე თვალსაზრისი აქვს და ა რ ა-მ ე აქ განსაზღვრულია მხოლოდ როგორც მ ე-ს ს ა გ ა ნ ი, მხოლოდ ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა შ ი. იგი (ეს არა-მე) აქ რჩება როგორც დაუსრულებელი შებრკოლება[17] ანუ როგორც ნივთი თავისთავადი. ამგვარად, ორივე ეს ფილოსოფია გვიჩვენებს, რომ ისინი მისულან არა ც ნ ე ბ ა მ დ ე და არა გ ო ნ ა მ დ ე, როგორც იგი (გონი) არის თავისთავად და თავისთვის, არამედ მხოლოდ გონამდე, როგორც იგი არის სხვასთან მიმართებაში.

სპინოზიზმის შესახებ კი, პირიქით, უნდა შევნიშნოთ, რომ მსჯელობაში („პირველგაყოფაში" Urteil**), რომლითაც გონი თავისთავს აკონსტიტუირებს როგორც მ ე-ს, როგორც თავისუფალ სუბიექტურობას განსაზღვრულობის საპირისპიროდ, იგი (გონი) სუბსტანციის ფარგლებიდან გამოდის, ხოლო ფილოსოფია, რამდენადაც მსჯელობა მისთვის გონის აბსოლუტურ განსაზღვრულობას წარმოადგენს, — სპინოზიზმის ფარგლებიდან.

დამატება: 1: თუმცა ცნობიერების შემდგომი და შემდგომი განსაზღვრა მისი ს ა კ უ თ ა რ ი შინაგანიდან წარმოდგება და ამასთანავე ამ განსაზღვრას ნეგატიური მიმართულობაც აქვს ობიექტზე, მაშასადამე, ცნობიერება ც ვ ლ ი ს ამ უკანასკნელს, მაგრამ ეს ცვლა ცნობიერებას მაინც წარმოუდგება როგორც მისი სუბიექტური მოქმედების გარეშე მიმდინარე, ხოლო განსაზღვრულობები, რომლებსაც იგი (ცნობიერება) საგანში (არსებულად) ადგენს, მას წარმოუდგება როგორც მხოლოდ საგნის კუთვნილი, როგორც ყოფიერი.

დამატება: 2: ფ ი ხ ტ ე ს ფილოსოფიას მუდამ ის გაჭირვება ადგას, თუ როგორ მოუაროს მ ე-მ ა რ ა-მ ე-ს. აქ საქმე ვერ მიდის ამ ორი მხარის ჭეშმარიტ ერთიანობამდე. ეს ერთიანობა ისეთად რჩება, რომელიც ჯ ე რ-ა რ ს, რომ იყოს, ვინაიდან იმთავითვე ყალბ წანამძღვარს ვადგავართ, რომ მ ე და ა რ ა-მ ე მ ა თ გ ა თ ი შ უ ლ ო ბ ა შ ი, მ ა თ ს ა ს რ უ ლ ო ბ ა შ ი ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი რამ არიან.

§ 416

გონის, როგორც ცნობიერების, მიზანია, თავისი ეს მოვლენა (ცნობიერება) თავისი არსების იგივეობრივი გახადოს, თ ა ვ ი ს თ ა ვ ი ს უ ე ჭ ვ ე ლ ო ბ ა, რ ო მ ე ლ ი ც მას აქვს, ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა მ დ ე აამაღლოს. ა რ ს ე ბ ო ბ ა ს, რომელიც მას ცნობიერებად ყოფნაში აქვს, იმაში აქვს თავისი სასრულობა, რომ იგი არის ფორმალური მიმართება თავისთავთან, არის მხოლოდ და მხოლოდ უეჭველობა. ვინაიდან ობიექტი მხოლოდ აბსტრაქტულადაა განსაზღვრული როგორც მისეული (გონისეული), ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი (გონი) ამ ობიექტში რეფლექტირებულია თავისთავში მხოლოდ როგორც აბსტრაქტული მე, ამ არსებობას[18] ჯერჯერობით ისეთი შინაარსი აქვს, რომელიც არის არა როგორც მისეული (გონისეული) შინაარსი.

---

* კარლ რაინჰოლდი, ცდა ადამიანური წარმოდგენისუნარის ახალი თეორიისა, იენა, 1789.

** აქაც, ისევე როგორც ზემოთ და ქვემოთ, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ გერმანულად Urteil (მსჯელობა) ეტიმოლოგიურად «პირველგაყოფას» უდრის (მთარგმ. შენ.).

[17] Anstoß [18] Existenz

დამატება: შიშველი *წარმოდგენა* ვერ ასხვავებს ერთის მხრივ *უეჭველობას* და მეორეს მხრივ *ჭეშმარიტებას*. რაც მისთვის *უეჭველია*, რაც მას ობიექტურთან თანხმობაში მყოფ სუბიექტურად მიაჩნია, იმას იგი *ჭეშმარიტს* უწოდებს, რაც უნდ უმნიშვნელო და ცუდი იყოს ამ სუბიექტურის შინაარსი. ფილოსოფიას კი ჰმართებს *ჭეშმარიტების* ცნება არსებითად განასხვავოს *ოდენ უეჭველობისაგან*,ვინაიდან თავისთავის ის უეჭველობა, რომელიც გონს ოდენ ცნობიერების („შიშველი ცნობიერების“) (მთარგმნ. შენ.) საფეხურზე აქვს, ჯერ კიდევ *არაჭეშმარიტი*, *თავისთავთან წინააღმდეგობრივი* რამ არის, რამდენადაც იმის აბსტრაქტულ უეჭველობასთან ერთად, რომ თავისთავთან მობრუნებულია, გონს ამის პირდაპირ საწინააღმდეგო უეჭველობაც აქვს, — რომ მიმართებაშია რაღაცასთან, რაც მისთვის არსებითად *სხვაა*. ეს წინააღმდეგობა მოხსნილ უნდა იქნეს. თვით მასშივე (ამ წინააღმდეგობაში) ძევს მიდრეკილება, რომ მოხსნილ იქნეს. არ შეიძლება სუბიექტურ უეჭველობას კიდევ რაღაც ზღუდე ურჩებოდეს ობიექტის სახით, მან ჭეშმარიტი ობიექტურობა უნდა მიიღოს და პირიქით: საგანი, თავის მხრივ, *ჩემი* უნდა გახდეს არა ოდენ *აბსტრაქტულად*, არამედ თავისი *კონკრეტული* ბუნების ყველა მხარის მიხედვით. ამ მიზანს უკვე გუმანით გრძნობს თავისთავის *რწმენის მქონე*[19] გონება, მაგრამ მისი მიღწევა მხოლოდ *გონებისეულ ცოდნას*, *ცნებითს*[20] *შემეცნებას* ძალუძს.

§ 417

უეჭველობიდან ჭეშმარიტებამდე გონის ამაღლების საფეხურები ისაა, რომ იგი

ა/ არის *ცნობიერება* საერთოდ, რომელსაც აქვს საგანი, როგორც ასეთი,

ბ/ არის *თვითცნობიერება*, რომლისთვისაც საგანს *მე* წარმოადგენს

გ/ არის ცნობიერებისა და თვითცნობიერების ერთიანობა, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ გონი (თავისი) საგნის შინაარსს ჭვრეტს, როგორც თავისთავს, ხოლო თავისთავს — როგორც თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრულს. ეს არის *გონება*, *გონის ცნება*.

დამატება: *ცნობიერების გონებამდე* ამაღლების ამ სამ საფეხურს, რაც წინამდებარე პარაგრაფშია მოცემული, განსაზღვრავს *ცნების* ძალა, რომელიც სუბიექტშიც და ობიექტშიც მოქმედებს, და ამიტომ ეს სამი საფეხური შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც ამავე რაოდენობის *მსჯელობები*. მაგრამ, როგორც უკვე შევნიშნეთ ზემოთ, *აბსტრაქტულმა მე*-მ, *შიშველმა ცნობიერებამ* ამის შესახებ ჯერ არაფერი იცის. ამიტომ *არა-მე*-ს, რომელიც ცნობიერებას თავდაპირველად დამოუკიდებელ რაღმე წარმოუდგება, მასში (ამ არა-მე-ში) მოქმედი ცნების ძალა რომ მოხსნის, ობიექტს რომ *უშუალობის*, *გარეგანობისა* და *ერთეულობის* ფორმის ნაცვლად *ზოგადის*, *შინაგანის* ფორმა *მიეცემა* და ცნობი-

[19] glaubende [20] begreifende

ერება რომ ამ *გაშინაგანებულს* თავისთავში მიიღებს, (მაშინ) *მე*-ს *თავისი საკუთარი* გაშინაგანება ისე ესახება, თითქოს იგი *ობიექტს* იშინაგანებდეს. მხოლოდ მაშინღა, როცა ობიექტი *მე*-დ გაშინაგანდება და, ამგვარად, *ცნობიერება თვითცნობიერებად* განვითარდება, მიდის გონი თავისი საკუთარი შინაგანობის ძალის, როგორც ობიექტში თანამყოფისა[21] და ობიექტში მოქმედის, ცოდნამდე. ამგვარად, ის, რაც შიშველი ცნობიერების სფეროში მხოლოდ *ჩვენთვის*, განმხილველთათვის არის, თვითცნობიერების სფეროში თვითონ გონისათვის მყოფად ხდება. თვითცნობიერებას ცნობიერება თავის საგნად აქვს და, ამგვარად, მას *უპირისპირდება*. მაგრამ, ამასთანავე, ცნობიერება თვითონ თვითცნობიერებაშია შეცული, როგორც მისი *მომენტი*. აქედან გამომდინარე, თვითცნობიერება აუცილებლობით მიდის იქამდე, რომ თავისთავისაგან თავისთავის განკვეთით[22] თავისთავს *სხვა* თვითცნობიერება დაუპირისპიროს და ამ უკანასკნელის სახით თავისთავს *ობიექტი* მისცეს, რომელიც მისი იგივეობრივია და ამავე დროს მაინც დამოუკიდებელია. ამ ობიექტს, უპირველესად, წარმოადგენს *უშუალო ერთეული მე*. მაგრამ თუ ეს მე *ცალმხრივი* სუბიექტურობის ფორმისაგან თავისუფლდება, რომელიც მას, — როგორც ზემოთ აღვწერეთ, — ჯერ კიდევ აქვს, და *ცნების სუბიექტურობით* გამსჭვალულ *რეალობად* — მაშასადამე, იდეად — გაიგება, მაშინ *თვითცნობიერება ცნობიერებისადმი* დაპირისპირებულობიდან გადადის *გაშუალებულ ერთიანობაში* მასთან და ამით მე-ს *კონკრეტულ თავისთვის-ყოფნად*, *ობიექტურ სამყაროში თავისთავის შემმეცნებელ*, *აბსოლუტურად თავისუფალ გონებად იქცევა*.

ალბათ, ზედმეტია აქ იმის აღნიშვნა ,რომ *გონება*, რომელიც ზემოთ მოცემულ განხილვაში *მესამედ და უკანასკნელად* გვევლინება, არაა *ოდენ უკანასკნელი* რამ, არაა თავისთვის უცხო რაღაციდან წარმოშობილი რეზულტატი, არამედ, უფრო, ცნობიერებისა და თვითცნობიერების *საფუძვლად მდებარე* რამ არის, მაშასადამე, *პირველია*; ამ ორივე ცალმხრივი ფორმის მოხსნით იგი *მათს პირველად ერთიანობად* და მათს *ჭეშმარიტებად* წარმოჩნდება.

I. ცნობიერება, როგორც ასეთი

1. *გრძნობადი ცნობიერება*

§ 418

ცნობიერება, უპირველესად, არის *უშუალო* ცნობიერება, ამიტომ მისი მიმართება საგანთან ამ უკანასკნელის მარტივი, გაუშუალებელი უეჭველობაა; აქედან გამომდინარე, თვით საგანიც აქ განისაზღვრება როგორც *უშუალო*, როგორც *ყოფიერი* და თავისთავში რეფლექტირებული, შემდეგ — როგორც უშუალოდ *ერთეული*. ესაა *გრძნობადი* ცნობიერება.

---

[21] gegenwärtig [22] Abstoßung, „განზიდვით“

ცნობიერება, როგორც მიმართება, შეიცავს მხოლოდ აბსტრაქტული მე-ს ანუ ფორმალური აზროვნების კუთვნილ კატეგორიებს, რომლებიც მისთვის ობიექტის განსაზღვრულობანი არიან (§ 415). ამიტომ გრძნობადმა ცნობიერებამ ობიექტის შესახებ მხოლოდ ის იცის, რომ იგი ყოფიერია, რაღაცაა. არსებული ნივთია. ერთეულია და ა. შ. იგი (ეს გრძნობადი ცნობიერება) გვევლინება როგორც ყველაზე მდიდარი თავისი შინაარსით, მაგრამ იგი უღარიბესია აზრებით. ამ მდიდარ შემავსებელ შინაარსს[23] გრძნობისმიერი განსაზღვრულობანი შეადგენენ. ესენი ცნობიერების მასალა არიან (§ 414), წარმოადგენენ იმ სუბსტანციურსა და თვისობრივს (ქვალიტეტურს), რაც ანთროპოლოგიურ სფეროში სული არის და რასაც იგი თავისთავში პოულობს. ამ მასალას სულის რეფლექსია თავისთავში — მე — გამოიჯნავს თავისთავისაგან და მას, უპირველესად, ყოფიერების განსაზღვრებას აძლევს. სივრცული და დროული ერთეულობა — „აქ“-ი და „აწ“-ი[24], როგორც „გონის ფენომენოლოგიაში“, § 25 და მომდ., ვუწოდე გრძნობადი ცნობიერების საგანს, — სწორად რომ ვთქვათ, ჭვრეტას (ინტუიციას) ეკუთვნის. ობიექტი აქ, უპირველესად, მხოლოდ იმ მიმართების მიხედვით უნდა განვიხილოთ, რომელიც მას ცნობიერებასთან აქვს, სახელდობრ, იმ მიმართებისა, რომ იგი ცნობიერებისათვის გარეგანია, მაგრამ ჯერ არაა განსაზღვრული, როგორც მასში (ცნობიერებაში) შემავალი გარეგანი ანუ როგორც (ცნობიერების) თავისთავს-გარეთ-ყოფნა.

დამატება: პირველს ფენომენოლოგიური გონის განვითარების იმ სამ საფეხურთაგანს, რომლებიც წინა პარაგრაფში მოვიხსენიეთ, სახელდობრ, ცნობიერებას თავის მხრივ სამი საფეხური აქვს: α) გრძნობადი ცნობიერებისა, β) აღმქმელი ცნობიერებისა და γ) განმსჯელი[25] ცნობიერებისა. ამ თანმიმდევრობაში ერთგვარი ლოგიკური პროგრესი ცხადდება.

α/ თავდაპირველად ობიექტი სრულებით უშუალო, ყოფიერი ობიექტია. ასე წარმოუდგება იგი გრძნობად ცნობიერებას. მაგრამ ამ უშუალობას არა აქვს ჭეშმარიტება. მისგან (ამ უშუალობიდან) აუცილებლად უნდა გადავიდეთ ობიექტის არსებითს ყოფიერებაზე.

β/ ნივთთა არსება რომ ცნობიერების საგანი ხდება ,მაშინ ეს უკანასკნელი გრძნობადი ცნობიერება კი აღარაა, არამედ აღმქმელი ცნობიერებაა. ამ საფეხურზე ერთეული ნივთები მიმართებაში მოიყვანებიან რაღაც ზოგადთან, მაგრამ მხოლოდ მიმართებაში მოიყვანებიან. აქედან გამომდინარე, აქ ერთეულისა და ზოგადის ჭეშმარიტი ერთობა კი არ მიიღწევა, არამედ მხოლოდ ამ ორი მხარის ურთიერთშერევა. ამაში ძევს წინააღმდეგობა, რომელსაც მივყავართ ცნობიერების მესამე საფეხურთან —

γ/ განმსჯელ ცნობიერებასთან — და რომელიც იმდენად პოულობს ამ უკანასკნელში თავის გადაჭრას[26], რამდენადაც საგანი აქ რაღაც თავისთვის-მყოფი შინაგანის მოვლენის რანგამდე დაიყვანება ან აიყვანება. ასეთ მოვლენას წარმოადგენს ცოცხალი. სწორედ მის განხილვაში ინთება თვითცნობიერება, რადგან სწორედ მასში ხდება ობიექტის სუბიექტურ რაღმე ქცევა. აქ აღმოაჩენს ცნობიერება თავისთავს, როგორც საგნის

---

[23] Erfüllung [24] Hier und Jetzt [25] verständig [26] Lösun

არსებითს, აქ ახდენს იგი თავისთავის რეფლექტირებას საგნიდან თავისთავში, თავისთვისვე საგნობრივი ხდება.

ცნობიერების განვითარების სამი საფეხურის ამ ზოგადი მიმოხილვის შემდეგ ახლა უფრო დაწვრილებით მივუბრუნდეთ, პირველ ყოვლისა, *გრძნობად* ცნობიერებას.

ეს უკანასკნელი ცნობიერების სხვა სახეთაგან იმით კი არ განსხვავდება, რომ ობიექტი მხოლოდ მასში მოდის ჩვენთან *შეგრძნებათა* გზით, არამედ, უფრო, იმით, რომ ცნობიერების ამ საფეხურზე ობიექტს, თუნდ გარეგანი იყოს იგი და თუნდ შინაგანი, ჯერ არ გააჩნია სხვა რამ *აზრითი განსაზღვრულობა*[27], თუ არ ის, რომ იგი სულაც *არის*, და, მეორეც, რომ იგი *ჩემს მიმართ დამოუკიდებელი სხვაა*, *თავისთავში რეფლექტირებული*, ჩემი, *როგორც ერთეულის*, *მიმართ ერთეული*, *უშუალო რამ*. გრძნობადის *კერძო შინაარსი*, მაგალითად, სუნი, გემო, ფერი და ა. შ., როგორც § 401-ში დავინახეთ, *შეგრძნების* სფეროს ეკუთვნის. რაც შეეხება გრძნობადობისათვის დამახასიათებელ *ფორმას — თავისთავისთვის-გარეგანობას*, *სივრცესა და დროში* გათიშულობას, იგი, როგორც § 448-ში დავინახავთ, ობიექტის ისეთი განსაზღვრულობაა, რომელიც ჭვრეტაში (ინტუიციაში) მიიწვდომება. ამგვარად, *გრძნობადი* ცნობიერებისათვის, როგორც ასეთისათვის, როლს მხოლოდ ეს ერთი ზემოხსენებული აზრითი განსაზღვრულობაღა თამაშობს, რომლის ძალითაც შეგრძნებათა მრავალფეროვანი კერძო შინაარსი ჩემს გარეშე მყოფ ერთად შემოიკრიბება, რომლისაც (ამ ერთისა) ამ საფეხურზე მე მხოლოდ უშუალო, განერთეულებული[28] ცოდნა მაქვს, რომელიც (ეს ერთი) შემთხვევით შემოდის ჩემს ცნობიერებაში ამ წუთში და ქრება შემდეგ წუთში და რომელიც (ეს ერთი) თავისი არსებობითაც და თავისი რაგვარობითაც[29] ჩემთვის მოცემული რამ არის, მაშასადამე, ისეთი რამ, რის შესახებაც არც ის ვიცი, საიდან მოდის, არც ის, რა ბუნებისაა, და არც ის, ჭეშმარიტია თუ არა.

გრძნობადი ანუ *უშუალო* ცნობიერების ბუნების ამ მოკლე მინიშნებიდან ნათელია, რომ ეს ცნობიერება სამართლის, ზნეობისა და რელიგიის თავისთავად და თავისთვის *ზოგადი* შინაარსისათვის სრულებით შეუფერებელ ფორმას, ამ შინაარსის წამხდენ ფორმას წარმოადგენს, რადგან ამ ცნობიერებაში აბსოლუტურად აუცილებელს, მარადს, უსასრულოს, შინაგანს სასრული, განერთეულებული, თავისთავისათვის-გარეგანი რაიმეს სახე[30] ეძლევა. ამიტომ, ახალ დროში რომ მოიწადინეს, ღვთის მხოლოდ *უშუალო* ცოდნა ეცნოთ, ამით თავი ჩაიკეტეს ისეთი ცოდნის ფარგლებში, რომელსაც ღვთის შესახებ მხოლოდ იმის გამოთქმა ძალუძს, რომ იგი *არის*, რომ იგი ჩვენს გარეთ არსებობს და რომ იგი შეგრძნებას ამა თუ იმ თვისებათა მქონედ წარმოუდგება. ამგვარი ცნობიერება ვერ გასცდება ბაქიაობასა და თავმოწონებას თავისი შემთხვევითი მტკიცებებით მისთვის მიღმურად დარჩენილი ღვთის ბუნების შესახებ, ამასთან ეს ბაქიაობა მას დიდად რელიგიური რამ ჰგონია.

§ 419

გრძნობადი, როგორც რაღაცა, ხდება *სხვა*; *რაღაცის* თავისთავში რეფლექსიას, *ნივთს* აქვს *მრავალი* თვისებები და, როგორც ერ-

[27] Gedankenbestimmung [28] vereinzelt [29] Beshaffnheit [30] Gestalt

თეულს თავისს უშუალობაში, აქვს *მრავალგვარი პრედიკატები*. ამიტომ გრძნობადობისეული *მრავლობითი ერთეული*[31] ვრცეული რამ[32] ხდება — იგი *მიმართებათა, რეფლექსიის მიერ განსაზღვრულობათა და ზოგადობათა* მრავალგვარობად იქცევა. ესენი (ეს მიმართებები, რეფლექსიისმიერი განსაზღვრულობები და ზოგადობები) წარმოადგენენ მოაზროვნე საწყისის[33], ამ შემთხვევაში მე-ს მიერ დადგენილ ლოგიკურ განსაზღვრებებს. მაგრამ *ამ* მე-ს თვალში ასეთი ცვლილება განიცადა საგანმა, როგორც მოვლენადმა. საგნის ამგვარ განსაზღვრაში გრძნობადი ცნობიერება *აღქმას*[34] წარმოადგენს.

დამატება: გრძნობადი ცნობიერების შინაარსი თავისთავად თვითონ *დიალექტიკურია*. ერთ მხრივ, იგი, თითქოს, უნდა იყოს *ეს* გარკვეული ერთეული[35], მაგრამ, მეორე მხრივ, სწორედ ამის გამო იგი ვეღარ იქნება *რომელიღაც ერთი* ერთეული[36], არამედ ეს საგანი ყოველივე ერთეულია. და სწორედ იმით, რომ ერთეული შინაარსი თავისთავისაგან *გამორიცხავს* სხვას, იგი (ეს ერთეული შინაარსი) მიმართებაში დგება სხვასთან. იგი თავს ავლენს როგორც *თავისთავის მიღმა გამსვლელი*, როგორც *დამოკიდებული* ამ სხვაზე, ამ უკანასკნელის მიერ გაშუალებული, თავისთავში სხვის მქონე. ამგვარად, *უახლოესი* ჭეშმარიტება *უშუალოდ ერთეულისა* ისაა, რომ იგი მიმართებაშია სხვასთან. ამ მიმართების განსაზღვრულობებია ის, რასაც *რეფლექსიის მიერ გახსაზღვრულობებს* ვუწოდებთ, ამ განსაზღვრულობათა მწვდომი ცნობიერება კი *აღქმაა*.

2. აღქმა

§ 420

ცნობიერებას, რომელიც გრძნობადობას გასცილებია, ჰსურს, საგანი მის *ჭეშმარიტებაში შეითვისოს* (in seiner Wahrheit nehmen*) — შეითვისოს არა როგორც ოდენ უშუალო, არამედ როგორც გაშუალებული, თავისთავში რეფლექტირებული და ზოგადი. ამიტომ იგი (საგანი) წარმოადგენს ერთი მხრივ გრძნობადი განსაზღვრულობების, მეორე მხრივ კი კონკრეტულ მიმართებათა და კავშირთა განვრცობილი აზრისმიერი განსაზღვრულობების შეერთებას. ამის გამო ცნობიერების იგივეობა საგანთან აქ *უეჭველობისეული* აბსტრაქტული იგივეობა კი არაა, არამედ *გარკვეული იგივეობაა, ცოდნაა*.

ცნობიერის კერძოდ ის საფეხური, რომელზედაც კანტის ფილოსოფია გონის წვდომას ლამობს, *აღქმაა*. ეს საერთოდ ჩვენი *ჩვეულებრივი ცნობიერების* პოზიცია გახლავთ და მეტ-ნაკლებად — მეცნიერებებისაც. ასეთი მიდგომისას ცალკეული პერცეფციების ან დაკვირვებების გრძნობადი უეჭველობებიდან ამოვდივართ ხოლმე ,რომლებსაც, ჩვენი შეხედულებით, ის

* ჰეგელის აზრის განვითარებაში გარკვეულ როლს თამაშობს სიტყვათთამაში: wahrnehmen. (აღქმა) კომპოზიტია. პირველი ძირი (wahr) «ჭეშმარიტის» აღმნიშვნელია, მეორე nehmen („აღქმისა", „შეთვისებისა", „ათვისებისა", (მთარგმნ. შენ.)

[31] das viele Einzelne [32] Breites [33] das Denkende [34] Wahrnehmen [35] das Einzelne [36] ein Einzelnes

აამაღლებს ჭეშმარიტების რანგამდე, რომ ისინი ურთიერთკავშირში განიხილებიან, რომ მათზე რეფლექსიას ვახდენთ, რომ ,საერთოდ, რაღაც გარკვეული კატეგორიების მიხედვით ისინი აუცილებელსა და ამავე დროს საყოველთაო რაიმედ — ც დ ი ს ე ლ ე მ ე ნ ტ ე ბ ა დ[37] იქცევიან.

დამატება: თუმცა აღქმა გრძნობადი მასალის დ ა კ ვ ი რ ვ ე ბ ი დ ა ნ ამოდის, მაგრამ იგი არ ჩერდება ამ უკანასკნელთან, არ იფარგლება ყნოსვით, გემოს შეგრძნებით, ხედვით, სმენითა და შეხებით, არამედ აუცილებლობით მიდის იქამდე, რომ გრძნობადი მიმართებაში მოიყვანოს რაღაცა ზ ო გ ა დ თ ა ნ, რაც უშუალოდ დაკვირვებადი აღარაა, ყოველი განერთეულებული შინაგანად ურთიერთშეკავშირებულ რადმე შეიმეცნოს, მაგალითად, „ძ ა ლ ა შ ი"[38] ძალის ყველა გამოვლინებები შეაერთოს და ცალკეულ ნივთებს შორის არსებული მიმართებები და გაშუალებები (გამაშუალებელი მომენტები. მთარგმნ.) მოძებნოს. ამიტომ, თუ ო დ ე ნ გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ი ცნობიერება ნივთებს მხოლოდ გ ვ ი თ ი თ ე ბ ს[39], ანუ მათ მხოლოდ მათს უშუალობაში გვიჩვენებს, ა ღ ქ მ ა, მისგან განსხვავებით, ნივთთა ურთიერთკავშირს სწვდება, იგი გვიჩვენებს, რომ, თუ ესა და ეს პირობები გვაქვს, მაშინ აქედან ესა და ეს გამომდინარეობს, და, ამგვარად, იწყებს ნივთთა, როგორც ჭ ე შ მ ა რ ი ტ თ ა, წ ა რ მ ო ჩ ე ნ ა ს[40]. მაგრამ ეს წ ა რ მ ო ჩ ე ნ ა, ამასთანავე, ჯერ ნაკლოვანია, საბოლოო არაა, რადგან ის, რისი მეშვეობითაც აქ რაღაცის წარმოჩენა უნდა მოხდეს, თვითონვე წ ა ნ ა მ ძ ღ ვ რ ა დ დ ა შ ვ ე ბ უ ლ ი[41] რამ არის, მაშასადამე, ისეთი რამ, რისი ჭეშმარიტობაც თვით საჭიროებს წარმოჩენა-დამტკიცებას.

ასეთ თვალსაზრისზე დგას ც დ ა. ყველაფერი ც დ ა შ ი უნდა იქნეს მოცემული. მაგრამ თუ გვინდა ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა ზ ე ლაპარაკის უფლება გვქონდეს, მაშინ იმ ზემოხსენებულ წარმოჩენას[42], რომელიც წინასწარდაშვებულ წანამძღვრებზე მიბმული რჩება და რომელსაც ემპირიზმი მიჰმართავს, თავი უნდა ვანებოთ და ნივთთა ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი ა უ ც ი ლ ე ბ ლ ო ბ ი ს დამტკიცებამდე უნდა ავმაღლდეთ.

სხვათა შორის § 415-ში უკვე შევნიშნეთ, რომ ცნობიერების შემდგომი და შემდგომი ჩამოყალიბება მისი ობიექტის განსაზღვრულობათა ცვალებადობად გვესახება ხოლმე. ამ პუნქტთან დაკავშირებით აქ კიდევ შეგვიძლია შევნიშნოთ შემდეგი. აღმქმელი ცნობიერება რომ ნივთთა ე რ თ ე უ ლ ო ბ ა ს მოხსნის, მათ ი დ ე ა ლ უ რ ა დ რომ ადგენს და მით უარყოფს მე-სადმი საგნის მიმართების გ ა რ ე გ ა ნ ო ბ ა ს, ამით მე უფრო ღრმად შემოიქცევა თავისთავში, მას შ ი ნ ა გ ა ნ ო ბ ა ემატება. მაგრამ ცნობიერება ამ უფრო ღრმად შემოქცევას თავისთავში განიხილავს როგორც უფრო ღრმად შესვლას ობიექტში.

§ 421

ერთეულისა და ზოგადის ეს დაკავშირება იმიტომაა შერევა, რომ ერთეული ს ა ფ უ ძ ვ ლ ა დ მდებარე ყოფიერებად რჩება და მდგრადობას ინარჩუნებს ზოგადის პირისპირ, რომელთანაც იგი ამავე დროს მიმართებაში იმყოფება. ამიტომაც ეს დაკავშირება (ერთეულისა და ზოგადისა) მრავალმხრივ წინააღმდეგობას წარმოადგენს — წინააღმდეგობას ერთი მხრივ საერთოდ გრძნობადი

[37] Erfahrungen [38] Kraft [39] weist [40] erweisen [41] Vorausgesetztes [42] Erweisen

აპერცეფციის (აღქმის) *ერთეულ* ნივთებს, რომლებიც თითქოს საყოველთაო ცდის *საფუძველს* უნდა შეადგენდნენ, და მეორე მხრივ *ზოგადობას* შორის, რომელიც (ეს ზოგადობა), თითქოს, უფრო უნდა ყოფილიყო არსება და საფუძველი; წინააღმდეგობას ერთი მხრივ *ერთეულობას*, რომელიც *თავისთავადობას*[43] შეადგენს, მისი კონკრეტული შინაარსის მხრივ აღებულს, და მეორე მხრივ მრავალგვარ *თვისებებს* შორის, რომლებიც, ამ ნეგატიური კავშირისაგან თავისუფალნი, უფრო, დამოუკიდებელ საყოველთაო *მატერიებს* წარმოადგენენ (იხ. § 123 და მომდ.), და ა. შ.. აქვე შემოდის, კაცმა რომ თქვას, სასრულის წინააღმდეგობაც, რომელიც ლოგიკური სფეროების ყველა ფორმებს გასდევს, ხოლო ყველაზე უფრო კონკრეტულად იმაში მდგომარეობს, რომ რაღაცა[44] (ლაპარაკია „რაღაცა"-ზე ზოგადად. მთარგმნ. შენიშვნა) განისაზღვრება როგორც *ობიექტი* (იხ. § 194 და მომდევნო).

3. *განსჯისუნარი* (Verstand)

§ 422

აღქმის პირველმისაწვდომი[45] ჭეშმარიტება ისაა, რომ საგანი, უფრო, *მოვლენას* წარმოადგენს, ხოლო მისი რეფლექსია თავისთავში[46], პირიქით, — თავისთვის-მყოფ *შინაგანსა* და ზოგადს რასმე. ამ საგნის ცნობიერება არის *განსჯისუნარი*. ეს *შინაგანი*, ერთი მხრივ, გრძნობადის *მოხსნილი მრავალგვარობაა* და, ამგვარად, აბსტრაქტული იგივეობაა. მეორე მხრივ, იგი ამის გამო მრავალგვარობასაც შეიცავს, მაგრამ შეიცავს მას როგორც *შინაგან მარტივ განსხვავებულობას*, რომელიც მოვლენათა მონაცვლეობაში თავისთავის იგივეობრივი რჩება. ეს მარტივი განსხვავებულობა მოვლენის *კანონთა* სამეფოა, მათი (ამ კანონთა) მშვიდი ზოგადი სურათია.

დამატება: წინა პარაგრაფში მოხსენიებული წინააღმდეგობა თავის პირველ გადაჭრას იმის წყალობით პოვებს, რომ გრძნობადის მრავალგვარ განსაზღვრულობებს, ერთიმეორის მიმართ და ყოველი ერთეული ნივთის შინაგანი ერთიანობის მიმართ დამოუკიდებელთ, რაღაცა თავისთვის-მყოფი *შინაგანის მოვლენამდე* დავიყვანთ და, ამგვარად, საგანს (მასში მოცემული) წინააღმდეგობიდან ერთი მხრივ *თავისთავში-რეფლექტირებასა* და მეორე მხრივ *სხვაში-რეფლექტირებას* შორის განვავითარებთ მის არსებით მიმართებამდე[47] თავისთავისადმი. მაგრამ ცნობიერება რომ სცილდება *უშუალო ერთეულის დაკვირვებასა და ერთეულის* და *ზოგადის ურთიერთშერევას*, რათა საგნის *შინაგანის* წვდომამდე ამაღლდეს, მაშასადამე, საგანი მე-სებური წესით განსაზღვროს, იგი (ეს ცნობიერება) *გამსჯელი* ცნობიერება ხდება. ამ არაგრძნობად შინაგანშიღა იმედოვნებს განსჯისუნარი ჭეშმარიტის პოვნას. მაგრამ ეს შინაგანი, პირველმიდგომით[48], მხოლოდ *აბსტრაქტულად იდენტური, თავისთავში განუსხვავებელი* რამ არის. ასეთ შინაგანს ჩვენ ვხვდე-

[43] Selbständigkeit [44] Das Etwas [45] nächste [46] Reflexion in sich [47] Verhältnis
[48] zunächst

ბით *ძალისა* და *მიზეზის* კატეგორიებში. *ჭეშმარიტად* შინაგანი, პირიქით, უნდა აღინიშნოს როგორც *კონკრეტული* და *თავის შიგნით* განსხვავებული. ასე გაგებული, იგი ის იქნება, რასაც კანონს ვუწოდებთ; რადგან კანონის არსება, თუნდ გარეგან ბუნებას ეხებოდეს იგი და თუნდ სამყაროს ზნეობრივ წყობას, *ურთიერთგანსხვავებულ განსაზღვრულობათა განუყოფელ ერთიანობაში*, მათს *აუცილებელ შინაგან კავშირში* მდგომარეობს. ასე, მაგალითად, კანონი აუცილებლობით აკავშირებს დანაშაულსა და სასჯელს. მართალია, დამნაშავეს სასჯელი შეიძლება თავისთვის უცხო რამე ესახებოდეს, მაგრამ დანაშაულის ცნებაში არსებითად ძევს მისი საპირისპიროც — სასჯელი. ასევე, — რაც გარეგან ბუნებას შეეხება, — მაგალითად, პლანეტთა მოძრაობის კანონიც (რომლის მიხედვითაც, როგორც ცნობილია, მათი მოქცევის დროის კუბები ისე შეეფარდება ერთმანეთს, როგორც მათი მზისგან დაშორების კვადრატები) უნდა განიხილებოდეს როგორც ურთიერთგანსხვავებულ განსაზღვრულობათა შინაგანი აუცილებელი ერთიანობა. მართალია, ამ ერთიანობას მხოლოდ *გონების* სპეკულატური აზროვნება სწვდება, მაგრამ მას უკვე *განმსჯელი* ცნობიერებაც აღმოაჩენს მოვლენათა მრავალგვარობაში. კანონები თვით სამყაროში დასადგურებული[49] განსჯისუნარის განსაზღვრულობებს წარმოადგენენ. ამიტომაც განმსჯელი ცნობიერება მათში თავისსავე საკუთარ ბუნებას პოულობს და, ამგვარად, თავისთავისთვისვე საგნობრივი ხდება.

§ 423

კანონს, რომელიც, უპირველესად, ზოგადი მდგრადი განსაზღვრულობების მიმართებას წარმოადგენს, თავისი განსხვავებულობა — რამდენადაც მისი განსხვავებულობა შინაგანი განსხვავებულობაა, — თავისთავშივე აქვს; ყოველი ამ კანონისმიერი განსაზღვრა, როგორც მეორისაგან გარეგნულად განუსხვავებელი, უშუალოდ მეორეში ძევს. მაგრამ შინაგანი განსხვავებულობა ამ წესით მიდგომისას ის აღმოჩნდება, რაც იგი მართლა არის — განსხვავებულობა თავისთავშივე ანუ ისეთი განსხვავებულობა, რომელიც განსხვავებულობა არაა. ფორმის ამ განსაზღვრებაში ცნობიერება, *თავისთავად აღებული*[50], რომელიც, როგორც ასეთი, სუბიექტისა და ობიექტის ერთიმეორის მიმართ *დამოუკიდებლობას* შეიცავს, სულაც გამქრალია, *მე*-ს, როგორც მსჯელს (მსჯელობის გამომთქმელს), თავის საგნად ისეთი რამ აქვს, რაც მისგან განსხვავებული არ არის — *თავისთავი*. ესაა *თვითცნობიერება*.

დამატება: რაც ზემოთ ამ პარაგრაფში ითქვა იმ *შინაგანი განსხვავებულობის* შესახებ, რომელიც *კანონის* არსებას შეადგენს, — სახელდობრ, ის, რომ ეს ისეთი განსხვავებულობაა, რომელიც *განსხვავებულობა არაა*, — ის ამდენადვე ძალაშია იმ განსხვავებულობისთვისაც, რომელიც თავისთავისათვის საგნობრივ *მე*-ში არსებობს. როგორც კანონი მხოლოდ *სხვისგან განსხვავებული* რამ კი არ არის, არამედ *თავისთავშივე* განსხვავებული და ამ განსხვავებულობაში თავისთავის იგივეობ-

[49] innewohnend [50] an sich

რივი რამ, ისევე საგნად თავისთავის მქონე, თავისთავის მცოდნე *მე*-ც. ამიტომ, რამდენადაც ცნობიერებამ, როგორც *განსჯისუნარმა*, *კანონები* იცის, ამდენად იგი მიმართებაში დგას რაღაც ისეთ საგანთან, რომელშიც *მე* თავისი თვითობის მოპირისპირე ორეულს[51] პოულობს და ამგვარად *თვითცნობიერებად*, *როგორც* ასეთად, განვითარების გზაზე დგას. მაგრამ ვინაიდან, როგორც უკვე § 422-ის დამატებაში შევნიშნეთ, *ოდენ განმსჯელი* ცნობიერება ჯერ კიდევ ვერ მისულა იქამდე, რომ სხვადასხვა განსაზღვრულობათა ის ერთიანობა, რომელიც კანონებში გვაქვს მოცემული, ცნებებში მოთავსების გზით შეიმეცნოს[52], სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ერთი განსაზღვრულობიდან დიალექტიკურად განავითაროს მისი საპირისპირო განსაზღვრულობა, ეს ერთიანობა ამ ცნობიერებისათვის ჯერ კიდევ უსიცოცხლო რადმე, მაშასადამე, *მე*-ს *ქმედებასთან არაშესაბამის რადმე* რჩება. *ცოცხალში*, პირიქით, ცნობიერება სხვადასხვა განსაზღვრულობათა დადგენისა და მოხსნის თვით *პროცესს* ჭვრეტს. აქ იგი აღიქვამს, რომ განსხვავებულობა, რომელსაც საქმე ეხება, *არ ყოფილა* განსხვავებულობა ანუ არ ყოფილა აბსოლუტურად მყარი განსხვავებულობა. რადგან სიცოცხლე ის შინაგანია, რომელიც არ რჩება *აბსტრაქტულ* შინაგანად, არამედ მთლიანად თავის *გარეგამოვლინებად*[53] ილვრება; იგი (სიცოცხლე) უშუალოს, გარეგანის უარყოფით *გაშუალებული* რამ არის, რომელიც თვით ამ გაშუალებას *უშუალობად* მოხსნის. იგი *გრძნობადი*, *გარეგანი* და ამავე დროს მარტივად *შინაგანი* არსებობაა — იგი იმგვარი *მატერიალურია*, რომელშიც *მოხსნილია* ნაწილთა *გათიშულობა*[54], ერთეული *იდეალურამდე*, *მომენტამდე*, მთელის ერთერთ *ასომდე* დაყვანილად გვევლინება; მოკლედ, სიცოცხლე გაგებულ უნდა იქნეს როგორც *თვითმიზანი*, როგორც ისეთი მიზანი, რომელსაც თავისთავშივე აქვს თავისი საშუალება, როგორც ისეთი ყოვლადობა (ტოტალობა), რომელშიც ყოველივე განსხვავებული ერთსა და იმავე დროს მიზანიცაა და საშუალებაც. ამიტომ განსხვავებულის ამ *დიალექტიკური*, *ცოცხალი* ერთიანობის ცნობიერება *თვითცნობიერების* ნაპერწკალს აგზნებს — თავისთავისთვის საგნობრივი, მაშასადამე, თავისთავისაგან განსხვავებული მარტივი *იდეალურის* ცნობიერებისას, იგი აგზნებს *ბუნებითის ჭეშმარიტების*, *მე*-ს ცოდნას.

II. თვითცნობიერება

§ 424

ცნობიერების ჭეშმარიტება არის *თვითცნობიერება*. ეს უკანასკნელი პირველის საფუძველია, ასე რომ არსებობაში[55] ყოველივე ცნობიერება რაღაცა საგნისა თვითცნობიერებას წარმოადგენს. საგნის შესახებ მე ცოდნა მაქვს როგორც ჩემეულის შესახებ (იგი ჩემი წარმოდგენაა). აქედან გამომდინარე, მასში (ამ საგანში) მე ჩემითავის ცოდნა მაქვს. თვითცნობიერების გამოხატულებაა: „მე არის მე“ („მე=მე“), ესაა *აბსტრაქტული თავისუფლება*, წმინდა იდეალურობა. ამგვარად აღებული, იგი (თვითცნობიერება) მოკლებულია რეალურობას, რადგან თვითონ იგი, არის რა თავისივე *საგანი*, ამასთა-

[51] Gegenbild [52] begreifen [53] Äußerung [54] Anβeinander [55] Existenz

ნავე არც არის თავის საგანი, რადგან არ არსებობს განსხვავებულობა მასა და ამ საგანს შორის.

დამატება: გამოთქმაში „მე არის მე“ გამოხატულია აბსოლუტური *გონების* და *თავისუფლების* პრინციპი. თავისუფლება და გონება იმაში მდგომარეობს, რომ მე „მე არის მე“-ს ფორმამდე ვმაღლდები, რომ ყოველივეს ვიმეცნებ, როგორც *ჩემსას*, როგორც *მე*-ს, რომ ყოველივე ობიექტურს ვწვდები როგორც წევრს იმ სისტემაში, რაც მე თვითონ ვარ — ერთი სიტყვით, იგი იმაში მდგომარეობს, რომ *ერთსა და იმავე* ცნობიერებაში მე მაქვს *მე* და *სამყარო*, სამყაროში კვლავ ვპოულობ ჩემთავს და პირიქით, ჩემს ცნობიერებაში მაქვს ის, რაც *არის*, რასაც *ობიექტურობა* აქვს. მაგრამ *მე*-სა და ობიექტის ეს ერთიანობა, რომელიც გონის პრინციპს წარმოადგენს, *უშუალო* თვითცნობიერებაში მხოლოდ *აბსტრაქტულადაა* მოცემული, მას მხოლოდ *ჩვენ*, დამკვირვებლები ვიმეცნებთ და არა თვითონ თვითცნობიერება. უშუალო თვითცნობიერებას საგნად აქვს არა „მე არის მე“, არამედ მხოლოდ „*მე*“, ამიტომაც იგი თავისუფალია მხოლოდ *ჩვენთვის*, მაგრამ არა *თავისთვის*. მან ჯერ კიდევ არ იცის თავისი თავისუფლება და თავისთავში ამ უკანასკნელის მხოლოდ *საფუძველი*[56] აქვს, მაგრამ არა აქვს ჯერ ჭეშმარიტად *ნამდვილი* თავისუფლება.

§ 425

აბსტრაქტული თვითცნობიერება ცნობიერების *პირველი* უარყოფაა, ამიტომაც იგი დამძიმებულია[57] გარეგანი ობიექტით ანუ, ფორმალურად, თავისივე უარყოფით. ამგვარად, იგი ერთსა და იმავე დროს არის თავისი წინამავალი საფეხურიც — ცნობიერება, — და წინააღმდეგობაც თავის, როგორც თვითცნობიერებასა, და თავის, როგორც ცნობიერებას, შორის. რამდენადაც ეს უკანასკნელიც და, საერთოდ, უარყოფაც „მე არის მე“-ში უკვე, თავისთავად, მოხსნილია, ამდენად იგი (თვითცნობიერება), როგორც ეს თავისთავის უეჭველობა ობიექტის მიმართ, არის *სწრაფვა*[58] იმის დადგენისაკენ, რაც იგი თავისთავად არის — სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავისთავის აბსტრაქტული ცოდნისათვის შინაარსის და ობიექტურობის მინიჭებისაკენ და, პირიქით, თავისი გრძნობადობისაგან განთავისუფლებისაკენ, მოცემული ობიექტურობის მოხსნისა და მის (ამ ობიექტურობის) თავის იგივეობრივად დადგენისაკენ. ეს ორივე ერთია — ესაა გაიგივება საკუთარი ცნობიერებისა და თვითცნობიერებისა.

დამატება: *აბსტრაქტული თვითცნობიერების ნაკლი* ისაა, რომ იგი და ცნობიერება ჯერ *ორი* არიან ერთიმეორის მიმართ, რომ მათ ერთიმეორე თავისთავთან არ გაუთანაბრებიათ[59]. ცნობიერებაში ჩვენ ვხედავთ თვალგადაუწვდენელ *განსხვავებას* ერთი მხრივ *მე*-ს, ამ სრულებით *მარტივ* რასმე, და მეორე მხრივ უსასრულოდ *მრავალგვარ სამყაროს* შორის. *მე*-სა და სამყაროს ეს აქ ჯერ კიდევ ჭეშმარიტ გაშუალებამდე მიუსვლელი დაპირისპირებულობაა, ცნობიერების *სასრულობას* რომ შეადგენს. თვითცნობიერების სასრულობა კი, პირიქით, მდგომარეობს მის ჯერ კიდევ სრულებით აბსტრაქტულ იგივეობაში თავისთავთან. უშუალო ცნობიერების „მე არის მე“-ში ჩვენ ხელთ გვაქვს მხოლოდ ის განსხვავებუ-

---

[56] Grundlage [57] behaftet [58] Trieb [59] ausgeglichen

ლობა, რომელიც ჯერ-არს, რომ იყოს, მაგრამ არ გვაქვს ჯერ დადგენილი, ნამდვილი განსხვავებულობა.

ეს გაორება ცნობიერებასა და თვითცნობიერებას შორის ქმნის თვითცნობიერების შინაგან წინააღმდეგობას თავისთავთან, ვინაიდან ეს უკანასკნელი (თვითცნობიერება) იმავდროულად არის თავისი უახლოესად წინამავალი საფეხურიც, ცნობიერებაც, მაშასადამე, თავისი საპირისპიროც. სახელდობრ, ვინაიდან აბსტრაქტული თვითცნობიერება ცნობიერების უშუალობის მხოლოდ პირველ, მაშასადამე, ჯერ კიდევ პირობადებულ უარყოფას წარმოადგენს, და არა უკვე აბსოლუტურ ნეგატიურობას, ანუ ამ უარყოფის უარყოფას, უსასრულო ჰოყოფას — (ამიტომ) თვითონ მას, ამ თვითცნობიერებას, ჯერ კიდევ ყოფიერის, უშუალოს, თავისი განუსხვავებელი შინაგანობისდა მიუხედავად, — ან, უფრო სწორედ, მის გამო, — გარეგანობით შევსებულის ფორმა აქვს. აქედან გამომდინარე, იგი უარყოფას მხოლოდ თავისთავში კი არ შეიცავს, არამედ თავის გარეთაც, შეიცავს მას როგორც გარეგან ობიექტს, როგორც არა-მე-ს და სწორედ ამითაა იგი ცნობიერება.

ეს წინააღმდეგობა, ახლა რომ აღვწერეთ, გადაჭრილ უნდა იქნეს და ეს იმ გზით ხდება, რომ თვითცნობიერება, რომელსაც თავისთავი, როგორც ცნობიერება, როგორც მე, საგნად აქვს, მე-ს მარტივ იდეალურობას განავითარებს რეალურ განსხვავებულობად, რითაც მოხსნის თავის ცალმხრივ სუბიექტურობას და თავისთავს ობიექტურობას ანიჭებს; ეს პროცესი იდენტურია თავისი შებრუნებული პროცესისა, რომლითაც, ამავდროულად, მე სუბიექტურად ადგენს ობიექტს, მას (ობიექტს) თავისი თვითობის შინაგანობაში ჩაძირავს და ამგვარად სპობს მე-ს დამოკიდებულობას გარეგან რეალობაზე, რომელსაც (ამ დამოკიდებულობას) ადგილი აქვს ცნობიერებაში. ასე აღწევს თვითცნობიერება იმას, რომ თავის გვერდით კი არ ჰყავს ცნობიერება, გარეგანად კი არაა დაკავშირებული მასთან, არამედ ჭეშმარიტად მსჭვალავს ამ უკანასკნელს და შეიცავს მას როგორც თავისში გახსნილს[60].

ამ მიზნის მისაღწევად თვითცნობიერებას სამი საფეხურის გავლა სჭირდება:

α) პირველ საფეხურს წარმოადგენს უშუალო, თავისთავის მარტივად იგივეობრივი და, ამასთანავე, — ამასთან წინააღმდეგობით, — გარეგან ობიექტთან მიმართებაში მდგომი ერთეული თვითცნობიერება. ამნაირად განსაზღვრული, თვითცნობიერება იქნება უეჭველობა თავისთავის, როგორც ყოფიერისა, რომლის პირისპირაც საგანს მარტოოდენ მოჩვენებითად დამოუკიდებელი რამის, სინამდვილეში კი არარაულის[61] განსაზღვრულობა გააჩნია. ესაა მნდომი[62] თვითცნობიერება.

β/ მეორე საფეხურზე ობიექტური მე სხვა მე-სეულ განსაზღვრას ღებულობს და ამგვარად ჩნდება დამოკიდებულობა[63] სხვა თვითცნობიერებასთან, ხოლო ამ ორს შორის — აღიარების პროცესი. აქ თვითცნობიერება აღარაა ოდენ ერთეული თვითცნობიერება, არამედ მასში უკვე იწყება ერთეულობისა და ზოგადობის შეერთება.

γ/ შემდეგ, ამ ურთიერთმოპირისპირე თვითობათა სხვადყოფნა რომ

[60] aufgelöstes [61] Nichtigen [62] begehrende [63] Verhältnis

თავისთავს მოხსნის და ეს თვითობანი თავიანთ დამოუკიდებლობაში მაინც ერთიმეორის იგივეობრივნი ხდებიან, წარმოჩნდება მესამე ამ საფეხურთაგანი — ზოგადი თვითცნობიერება.

1. ნ დ ო მ ა (B e g i e r d e, გ უ ლ ი ს თ ქ მ ა)

§ 426

თვითცნობიერება თავისს უშუალობაში ერთეულია და ნდომა[64] — წინააღმდეგობაა თავისი აბსტრაქტულობისა, რომელიც (ამავე დროს) ობიექტური უნდა იყოს, ანდა თავისი უშუალობისა, რომელსაც გარეგანი ობიექტის სახე აქვს და სუბიექტური (კი) უნდა იყოს. ამასთან ერთად, თავისთავის უეჭველობისათვის, რომელიც ცნობიერების მოხსნისაგანაა წარმომდგარი, ობიექტი განისაზღვრება როგორც არარაული, და ასევე განისაზღვრება თვითცნობიერების მიმართებისათვის ობიექტისადმი მისი (თვითცნობიერების) აბსტრაქტული იდეალურობა.

დამატება: როგორც უკვე შევნიშნეთ წინა პარაგრაფის დამატებაში, ნ დ ო მ ა ის ფორმაა, რომელშიც თვითცნობიერება თავისი გავნითარების პირველ საფეხურზე გვევლინება. აქ, სუბიექტური გონის შესახები მოძღვრების მეორე ძირითად ნაწილში, ნდომას არა აქვს ჯერ რაიმე სხვა შემდგომი განსაზღვრება, თუ არ „სწრაფვა"[65], რამდენადაც ეს უკანასკნელი, არაა რა განსაზღვრული ა ზ რ ო ვ ნ ე ბ ი ს მიერ, მიმართულია გარეგან ობიექტზე, რომელშიც იგი დაკმაყოფილებას ეძებს. მაგრამ ამგვარად განსაზღვრული სწრაფვა რომ თვითცნობიერებაში არსებობს, ამის აუცილებლობა იმაში ძევს, რომ თვითცნობიერება (როგორც ადრევე შევნიშნეთ უკვე წინა პარაგრაფის დამატებაში), ამასთანავე, თავის უშუალოდ წინამავალ საფეხურსაც, სახელდობრ, ცნობიერებასაც წარმოადგენს და ამ შინაგანი წინააღმდეგობის ცოდნა აქვს. სადაც თავისთავის იგივეობრივი რამ თავისთავში წინააღმდეგობის მატარებელია და აღსავსეა თავისთავთან თავისი თვისთავად-მყოფი იგივეობის გრძნობით, ისევე როგორც, — ამის საპირისპიროდ, — თავისთავთან წინააღმდეგობის გრძნობით, იქ აუცილებლობით ჩნდება სწრაფვა, რომ ეს წინააღმდეგობა მოხსნილ იქნეს. არაცოცხალს არ გააჩნია სწრაფვა, რადგან მას არ ძალუძს წინააღმდეგობის ატანა, არამედ იგი იღუპება, როცა მასში მის მიმართ სხვა შეიჭრება. სულდგმულსა და გონს კი, პირიქით, აუცილებლობით აქვთ სწრაფვა, ვინაიდან არც სულს და არც გონს არ ძალუძთ ყოფნა ისე, რომ არ ექნეთ წინააღმდეგობა თავისთავში და ან არ გრძნობდნენ მას, ან მისი ცოდნა არ ჰქონდეთ. რაც შეხება უ შ უ ა ლ ო და, ა მ დ ე ნ ა დ, ბ უ ნ ე ბ ი თ, ე რ თ ე უ ლ, გ ა მ ო მ რ ი ც ხ ვ ე ლ თვითცნობიერებას, მასში, როგორც უკვე აღინიშნა ზემოთ, წინააღმდეგობას ის სახე აქვს, რომ თვითცნობიერება, რომლის ცნებაც იმაში მდგომარეობს, რომ მიმართებაში იყოს თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ, რომ იყოს „მ ე = მ ე" (მე, რომელიც არის მე), ამავდროულად, პირიქით, მიმართებაშია უ შ უ ა ლ ო, არა იდეალურად დადგენილ სხვასთანაც — გ ა რ ე გ ა ნ ობიექტთან, ა რ ა-მ ე-სთან — თავისთავის მიმართვე გ ა რ ე გ ა ნ ი ა, ვინაიდან იგი, თუმც კი თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ მთლიანობაა (ტოტალობაა), სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობაა, მაინც

[64] Begierde [65] Trieb

უპირველესად არსებობს როგორც ცალმხრივი, როგორც მხოლოდ სუბიექტური, რომელიც სწრაფვის დაკმაყოფილებითღა აღწევს იმას, რომ თავისთავად-დათავისთვის ტოტალობა (მთლიანობა) იყოს. მიუხედავად ამ შიხაგანი წინააღმდეგობისა, თვითცნობიერება თავისთავის აბსოლუტურ უეჭველობას ინარჩუნებს, რადგან იცის, რომ უშუალო, გარეგან ობიექტს არ გააჩნია ჭეშმარიტი რეალობა — იგი, უფრო, სუბიექტთან შედარებით არარაული, ოდენ მოჩვენებითად თავისთავადი რამ არის, სინამდვილეში კი ისეთ რასმე წარმოადგენს, რაც არ იმსახურებს თავისთავადს არსებობას და არც შეუძლია ასეთი არსებობა, არამედ აუცილებლად უნდა დაიღუპოს სუბიექტის რეალური ძალის მიერ.

§ 427

თქმულიდან გამომდინარე, თვითცნობიერებამ, როგორც თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ მ ყ ო ფ მ ა, თავისთავი იცის საგანში, რომელიც ამ მიმართებაში სწრაფვას შეესატყვისება. ამ ორივე ცალმხრივი მომენტის, ვითარცა მე-ს საკუთარი ქმედების, უარყოფით ეს იგივეობა **მისთვის (ამ მე-სთვის)-მყოფად** ხდება. საგანს, როგორც თავისთავად და თვითცნობიერებისათვის თვითობას მოკლებულს, არ ძალუძს, ამ ქმედებას წინააღმდეგობა გაუწიოს. თავისთავის მოხსნის დიალექტიკა, რომელიც მისი ბუნებაა, აქ (საგანში) არსებობს, როგორც მე-ს ზემოხსენებული ქმედება. მოცემულ ობიექტს აქ სუბიექტურად ვადგენთ, ხოლო სუბიექტურობა აქ, ამდენადვე, იცილებს თავის ცალმხრივობას და თავისთავისთვის ობიექტური ხდება.

დამატება: თვითცნობიერმა სუბიექტმა თავისთავი, როგორც თავისთავადი, იცის როგორც გარეგანი საგნის ი გ ი ვ ე ო ბ რ ი ვ ი — იცის, რომ ეს უკანასკნელი ნდომის დაკმაყოფილების შესაძლებლობას შეიცავს, რომ, მაშასადამე, საგანი ნდომის შესატყვისია და რომ სწორედ ამის გამო იგი ამ ნდომას აღძრავს. აქედან გამომდინარე, ობიექტისადმი მიმართებაში დგომა სუბიექტისათვის აუცილებელია. პირველი მეორეში ჭვრეტს ს ა კ უ თ ა რ ნ ა კ ლ ო ვ ა ნ ე ბ ა ს, საკუთარ ცალმხრივობას, იგი ხედავს რაღაცას, რაც მის (სუბიექტის) არსებას ეკუთვნის და მას (სუბიექტს) მაინც აკლია. ამ წინააღმდეგობის მოხსნა თვითცნობიერებას ძალუძს, ვინაიდან იგი ყოფიერება კი არაა, არამედ აბსოლუტური ქმედებაა; და იგი მოხსნის კიდეც ამ წინააღმდეგობას, ეუფლება რა საგანს, რომელიც, თითქოს, მხოლოდ თამაშობს თავისთავადობას და დაიკმაყოფილებს რა მისი ჩანთქმით თავისთავს; და, რამდენადაც იგი (თვითცნობიერება) თვითმიზანია, იგი ამ პროცესში თავის მყოფობას იცავს[66]. ობიექტი ამ დროს გარდუვალად უნდა დაიღუპოს. რადგან ერთიცა და მეორეც — სუბიექტიცა და ობიექტიც, — აქ უშუალონი არიან და ერთნი ვერ იქნებიან სხვაგვარად, თუ არ ისე, რომ უშუალობის — სახელდობრ, უპირველესად, უთვითობო ობიექტის უშუალობის — უარყოფა მოხდეს. ნდომის დაკმაყოფილებით დგინდება სუბიექტისა და ობიექტის თავისთავადმყოფი იგივეობა, მოიხსნება სუბიექტურობის ცალმხრივობა და ობიექტის მოჩვენებითი თავისთავდობა. მნდომი თვითცნობიერება რომ საგანს სპობს, შეიძლება გვეჩვენოს, რომ საგანი ამით რაღაცა სრულებით უცხო ძალას ექვემდებარება. მაგრამ ეს მხოლოდ გვეჩვენება. რადგან უშუალო ობიექტი თავისი საკუ-

[66] sich erhält

თარი ბუნების, თავისი საკუთარი ცნების მიხედვითვე გარდუვალად უნდა მოიხსნას, რამდენადაც იგი თავისი ერთეულობით თავისი ცნების ზოგადობას არ შეესაბამება. თვითცნობიერება გამოვლენადი[67] ცნებაა თვით ობიექტისა. ამიტომაც, თვითცნობიერება რომ საგანს სპობს, ეს უკანასკნელი იღუპება თავისივე საკუთარი ცნების ძალით, რომელიც (ეს ცნება) მისთვის მხოლოდ შინაგანია და ამიტომ ისე ჩანს, თითქოს მას მხოლოდ გარედან მოუდიოდეს. ასე ხდება ობიექტის სუბიექტურად დადგენა. მაგრამ, როგორც უკვე შევნიშნეთ, ობიექტის ამ მოხსნით სუბიექტი მოხნის თავის საკუთარ ნაკლოვანებასაც — თავის დაყოფას ერთი მხრივ განუსხვავებელ „მე არის მე"-დ (მე-დ, რომელიც უდრის მე-ს) და მეორე მხრივ გარეგან ობიექტთან მიმართებაში მდგომ „მე"-დ და იმდენადვე ანიჭებს თავის სუბიექტურობას ობიექტურობას, რამდენადაც თავის ობიექტს — სუბიექტურობას.

§ 428

ამ პროცესის შედეგი ისაა, რომ მე თავისთავს შეერწყმის და, ამით თავისთვის დაკმაყოფილებული, ნამდვილი ხდება. გარეგანი მხრივ იგი ამ თავის უკუმობრუნებაში კვლავ ერთეულია და ასეთად იგი რჩება იმიტომ, რომ იგი მხოლოდ უარყოფით მიმართებაშია უთვითობო ობიექტთან, რამდენადაც ეს უკანასკნელი მხოლოდ მოიხმარება, ჩაინთქმება[68] მის მიერ. ამგვარად, ნდომა თავისი დაკმაყოფილების მხრივ, საერთოდ, გამანადგურებელია ისევე როგორც თავისი შინაარსის მხრივ ეგოისტურია (თავმოთნე[69], selbstsüchtig); ხოლო ვინაიდან დაკმაყოფილება მხოლოდ ერთეულში (ერთეულით) შეიძლება, ეს უკანასკნელი კი წარმავალია, ამიტომ დაკმაყოფილებაში კვლავ ნდომა იშობა.

დამატება. ნდომის მიმართება საგანთან ჯერ კიდევ პირწმინდად ეგოისტური (თავმოთნეური) განადგურების მიმართებაა, არა შექმნა-სახისმიცემის[70] მიმართება. თუ თვითცნობიერება მიმართულია საგანზე როგორც შემქმნელ-სახისმიცემი ქმედება, მაშინ ეს უკანასკნელი (საგანი) ღებულობს სუბიექტურის მხოლოდ ფორმას, რომელიც მასში მდგმოობას (მყარ არსებობას Bestehen) აღწევს, მაგრამ ინახება თავისი მატერიის მხრივ. ნდომას აყოლილი თვითცნობიერების დაკმაყოფილებით კი — რამდენადაც მას (ამ თვითცნობიერებას) ჯერ ძალა არ შესწევს, აიტანოს სხვა, როგორც დამოუკიდებელი, — ნადგურდება ობიექტის თავისთავადობა[71], ასე რომ სუბიექტურის ფორმა ამ უკანასკნელში ვერავითარ მდგმოობას ვერ აღწევს.

მაგრამ ისევე, როგორც ნდომის საგანი და თვით ნდომაა ერთეული და წარმავალი, აუცილებლად ერთეული და წარმავალია ნდომის დაკმაყოფილებაც. იგი გამუდმებით უთმობს ასპარეზს ხელახლა გაღვიძებულ ნდომას, იგი ობიექტივირებაა, რომელიც მუდმივ წინააღმდეგობაში რჩება სუბიექტის ზოგადობასთან და რომელიც მუდმივად ახლდება იმის გამო, რომ უშუალო სუბიექტურობა მუდმივ ნაკლულობას გრძნობს. ეს დაკმაყოფილება ვერასოდეს აბსოლუტურად ვერ აღწევს თავის მიზანს, არამედ მხოლოდ უსასრულობაში პროგრესს იწვევს.

---

[67] erscheinend [68] aufgezehrt [69] Selbstsüchtig [70] Bilden [71] Selbständigkeit

§ 429

მაგრამ თვითგრძნობა, რომელსაც მ ე ზემოხსენებულ დაკმაყოფილებაში იძენს, შინაგანი მხრივ ანუ თავისთავად როდი რჩება აბსტრაქტულ თავისთვისყოფნაში ანუ თავის ერთეულობაში. როგორც უშუალობისა და ერთეულობის უარყოფას, ამ დაკმაყოფილების შედეგს ენიჭება ზ ო გ ა დ ო ბ ი ს ა და თავის საგანთან თვითცნობიერების ი გ ი ვ ე ო ბ ი ს განსაზღვრულობა. სჯა („პირველგაყოფა“, „მსჯელობა“, Urteil)* ანუ გათიშვა ამ ცნობიერებისა თავისუფალი ობიექტის ცნობიერებაა, რომელშიც (ამ ცნობიერებაში) მ ე-ს აქვს თავისთავის ცოდნა, როგორც მე-სი ,მაგრამ რომელიც (ეს ობიექტი) მაინც კიდევ (მ ე-ს) გარეთაა.

დამატება: როგორც წინა პარაგრაფის დამატებაში აღინიშნა, თავისი გარე მხრით უშუალო თვითცნობიერება კვლავ და კვლავ ნდომისა და მისი დაკმაყოფილების დაუბოლოებელ მონაცვლეობაში ჩართული რჩება, სუბიექტურობა თავისი ობიექტივირებიდან კვლავ და კვლავ უბრუნდება თავისთავს. თავისი შ ი დ ა მხრით ანუ ცნების მიხედვით, პირიქით, თვითცნობიერებამ თავისი სუბიექტურობისა და გარეგანი საგნის მოხსნით უარყო თავისი საკუთარი უშუალობა, ნდომის საფეხური; მიიღო რა სხვადყოფხის განსაზღვრულობა, ამით მან დაიპირისპირა თავისთავი, ს ხ ვ ა შეავსო მ ე-თი, ეს სხვა უ თ ვ ი თ ო ბ ო რამიდან თავისუფალ, თვითურ ობიექტად, სხვა მ ე-დ აქცია. ამით მან დაიპირისპირა თავისთავი როგორც განსხვავებული მე, რითაც ოდენ გამანადგურებელი ნდომის ეგოიზმზე (თავმოთნეობაზე) ამაღლდა.

2. მ ა ღ ი ა რ ე ბ ე ლ ი თ ვ ი თ ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა

§ 430

ერთი თვითცნობიერება მეორისათვის უპირველესად არის უშუალოდ, როგორც სხვა სხვისთვის. მასში (სხვა თვითცნობიერებაში), როგორც მ ე, მე ვჭვრეტ თვით ჩემთავს, მაგრამ ჩემთავში ვჭვრეტ, ამასთანავე, მასში უშუალოდ არსებულ ობიექტს, რომელიც, ვითარცა მ ე, აბსოლუტურად დამოუკიდებელია ჩემ მიმართ. თვითცნობიერების **ე რ თ ე უ ლ ო ბ ი ს** მოხსნა პირველი მოხსნა იყო; ამით მოხდა მისი (თვითცნობიერების) განსაზღვრა მხოლოდ როგორც კერძოსი. ეს წინააღმდეგობა იწვევს თავისთავის, როგორც თავისუფალი თვითობის, ჩ ვ ე ნ ე ბ ი ს კ ე ნ და სხვისთვის ასეთად (თავისუფალ თვითობად) ყოფნისკენ[72] სწრაფვას — ა ღ ი ა რ ე ბ ი ს პროცესს.

დამატება: თვითცნობიერების განვითარების ამ მეორე საფეხურს, რომელიც წინამდებარე პარაგრაფის სათაურშია დასახელებული, იმ თვითცნობიერებასთან, რომელიც მისი განვითარების პირველ საფეხურს შეადგენს და რომელიც **ნ დ ო მ ა შ ი ა** ჩართული, საერთო აქვს, უპირველესად, ის განსაზღვრულობა, რომ იგი უშუალოა. ამ განსაზღვრულობაში ის უზარმაზარი წინააღმდეგობა ძევს, რომ, ვინაიდან მე სავსებით ზოგადი, აბსოლუტურად უწყვეტი[73], **რ ა ი მ ე ს ა-**

---

* ტერმინის Urteil შესახებ იხ. შენიშვნები 47, 87, 95, 119, 233, 266, 273, 287, 335, 343, 345, 358 გვერდებზე.

[72] da zu sein [73] durchgängig

ზღვრით გაუყოფელი, ყველა ადამიანისთვის საერთო არსებაა მათი, ამიტომ ორი თვითობა, რომელიც აქ მიმართებაშია ერთიმეორესთან, ერთ იგივეობას, ასე ვთქვათ, ერთ სინათლეს წარმოადგენს, მაგრამ ამასთანავე ისინი ორნი არიან, ორივე მყარია სრულ უქცევლობასა და უკარებლობაში ერთიმეორის მიმართ, როგორც **თავისთავში რეფლექტირებული**, მეორისაგან აბსოლუტურად *განსხვავებული* და *შეუღწეველი*.

§ 431

ეს წინააღმდეგობა **ბრძოლაა**; რადგან მე ვერ მეცოდინება ჩემითავი სხვაში როგორც ჩემითავი, რამდენადაც სხვა ჩემთვის უშუალო სხვა აქარსია[74]. აქედან გამომდინარე, მე მისი ამ უშუალობის მოხსნისკენ.ვარ მიმართული; ასევე, ვერ ვიქნები აღიარებული მეც, როგორც უშუალო, არამედ აღიარებული ვიქნები მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ჩემთავში მოვხსნი უშუალობას და მით ჩემს თავისუფლებას აქარსობას მივანიჭებ. მაგრამ ეს უშუალობა ამასთანავე **თვითცნობიერების სხეულია**[75]; მასში (ამ სხეულში), როგორც თავის ნიშანსა და იარაღში, აქვს თვითცნობიერებას თავისი თვითობის გრძნობა, ისევე როგორც მისი სახით აქვს თავისი ყოფიერება სხვებისთვის და გამაშუალებელი ამ სხვებთან თავის ყოფიერების მიმართებაში მოსაყვანად.

დამატება: წინა პარაგრაფის დამატებაში ნახსენები წინააღმდეგობის უფრო დაზუსტებული რაობა ისაა, რომ ორივე ერთმანეთთან მიმართებაში მდგომი თვითცნობიერი სუბიექტი, — რამდენადაც მათ უშუალო აქ-არსობა[76] აქვთ, — ბუნებითი, სხეულებრივი სუბიექტია, მაშასადამე, ისინი არსებობენ უცხო ძალისადმი დაქვემდებარებული ნივთის წესით და ერთიმეორესთან ურთიერთობაში არიან სწორედ როგორც ასეთი ნივთები; მაგრამ ამასთანავე ისინი უპირობოდ[77] თავისუფალნი არიან და არ შეიძლება ერთმანეთს მოეპყრონ როგორც მხოლოდ უშუალოდ *აქ-არსს*, მხოლოდ ბუნებითს. იმისთვის, რომ ამ წინააღმდეგობის დაძლევა შესაძლებელი იყოს, საჭიროა, რომ ორივე ერთიმეორის პირისპირ მდგომი თვითობა თავის აქ-არსობაში, თავის სხვისთვის-ყოფნაში თავისთავს იმად აღგენდეს და იმად აღიარებდეს, რაც ისინი თვისთავად ანუ თავიანთი ცნების მიხედვით არიან, სახელდობრ, არა ოდენ ბუნებითს, არამედ თავისუფალ არსებად. მხოლოდ ასე ხორციელდება ჭეშმარიტი თავისუფლება, რადგან, რამდენადაც ეს თავისუფლება მდგომარეობს ჩემს იგივეობაში სხვასთან, მე ჭეშმარიტად თავისუფალი მხოლოდ მაშინ ვარ, თუ სხვაც თავისუფალია და ჩემ მიერ ასეთადაა აღიარებული. ეს თავისუფლება ერთისა მეორეში ადამიანებს აერთიანებს შინაგანად, რის საპირისპიროდაც მოთხოვნილება და გასაჭირი[78] მათ მხოლოდ გარეგანად აკავშირებს. ამიტომ გარდუვალია, რომ ადამიანებს ერთმანეთში თავისთავის კვლავპოვნა[79] ეწადოთ. მაგრამ ეს ვერ მოხდება მანამდე, სანამ ისინი თავიანთ უშუალობაში, თავიანთ ბუნებითობაში დატყვევებულნი რჩებიან, რადგან სწორედ ეს უშუალობა და ბუნებითობაა ის, რაც მათ ერთმანეთისაგან თიშავს და ხელს უშლის, რომ ერთმანეთისათვის იყონ როგორც თავისუფალნი. თქმულიდან გამომდინარე, თავისუფლება მოითხოვს, რომ თვით-

[74] Dasein [75] Leiblichkeit [76] Dasein [77] schlechthin [78] Not [79] wiederfinden

ცნობიერი სუბიექტი არც საკუთარ ბუნებითობას აბატონებდეს [80], არც სხვის ბუნებითობას ითმენდეს, არამედ, პირიქით, აქ-არსობისადმი[81] გულგრილი, თავის სიცოცხლესაც და სხვისასაც სათამაშოდ იმეტებდეს, თუ ეს თავისუფლების მოპოვებას სჭირდება. ამგვარად, თავისუფლება მხოლოდ ბრძოლით მოიპოვება. მისთვის არ კმარა მხოლოდ განცხადება[82] იმისა, რომ თავისუფალნი ვართ. მხოლოდ თავისთავისა და სხვების ჩაყენებით სიკვდილის საფრთხეში ამტკიცებს ამ საფეხურზე ადამიანი თავის თავისუფლებას.

§ 432

ამგვარად, აღიარებისათვის ბრძოლა სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაა. თითოეული ორ თვითცნობიერებათაგანი მეორის სიცოცხლეს საფრთხეში აგდებს და თვითონაც თავს იგდებს საფრთხეში, მაგრამ მხოლოდ როგორც ს ა ფ რ თ ხ ე შ ი, რადგან ყოველი მათგანი ამდენადვე უმიზნებს სიცოცხლის, როგორც თავისი თავისუფლების აქარსობის, შენარჩუნებას. ერთერთის სიკვდილი, რომელიც წინააღმდეგობას ერთი მიმართულებით გადაჭრის — გადაჭრის უშუალობის აბსტრაქტული და, მაშასადამე, უხეში უარყოფით, — არსებითი მხრივ ანუ იმის მხრივ, არსებობს თუ არა აქ აღიარება, კიდევ ახალ წინააღმდეგობას წარმოადგენს, ამასთან, პირველზე უფრო მაღალს, რამდენადაც ასეთ შემთხვევაში აღიარება მოხსნილი აღმოჩნდება.

დამატება: თავისუფლების აბსოლუტური მამტკიცებელი იმ ბრძოლაში, რომელიც აღიარებისათვის წარმოებს, არის სიკვდილი. თავს რომ სასიკვდილო საფრთხეში იგდებენ, ამით ურთიერთმებრძოლნი უკვე უარყოფით რაიმე ადგენენ როგორც საკუთარ, ისე მოწინააღმდეგის ბუნებითს ყოფიერებას და, ამგვარად, ამტკიცებენ, რომ იგი (ბუნებითი ყოფიერება) არარაულად მიაჩნიათ. მაგრამ სიკვდილით ბუნებითობის ფაქტობრივი უარყოფა ხდება და ამით, ამასთანავე, გადაიჭრება მისი წინააღმდეგობა გონითთან, მე-სთან. ოღონდ წინააღმდეგობის ეს გადაჭრა სრულებით აბსტრაქტულია, იგი ნეგატიური სახისაა და არა პოზიტიურის, რადგან, თუ ორთაგან, რომელნიც აღიარებისთვის იბრძვიან, ერთი მაინც დაიღუპება, მაშინ აღიარება აღარ მოხდება და გადარჩენილი, ისევე როგორც მკვდარი, არ არსებობს როგორც აღიარებული. თქმულიდან გამომდინარე, სიკვდილი აქ ახალსა და კიდევ უფრო დიდ წინააღმდეგობას ბადებს, სახელდობრ, იმას, რომ იმათ, ვინც ბრძოლის გზით თავისი თავისუფლება დაამტკიცეს, მიუხედავად ამისა მაინც კიდევ ვერ მიუღწევიათ თავიანთი თავისუფლების აღიარებული აქ-არსობისათვის.

იმისთვის, რომ არ წარმოიშვას გაუგებრობა განვითარების წელან დახასიათებული საფეხურის თაობაზე, ბარემ ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ აღიარებისათვის ბრძოლას მისი ზემოაღწერილი უკიდურესი ფორმით ადგილი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ბუნებითს მდგომარეობაში, სადაც ადამიანები მხოლოდ ერთეულებად არიან, მაგრამ იგი უცხოა სამოქალაქო საზოგადოებისა და სახელმწიფოსთვის, ვინაიდან ის, რაც ხსენებული ბრძოლის ნაყოფს შეადგენს, სახელდობრ, აღიარებულობა, აქ უკვე სახეზეა. რადგან, თუმცა შესაძლებელია სახელმწიფო ძალით იყოს შექმნილი, იგი მაინც ძალას არ ემყარება; სახელმწიფოს წარმოქმნაში ძალამ მხოლოდ ის ქნა, რომ თავისთავად და თავისთვის გამართლე-

[80] bestehen lasse [81] Dasein [82] Versicherung

ბული რამ—კანონები და კონსტიტუცია,—არსებობაში მოიყვანა. სახელმწიფოში გაბატონებულ საწყისს წარმოადგენს ხალხის გონი, ზნე-ჩვეულება, კანონი. აქ ადამიანი აღიარებულია როგორც გონიერი არსება, როგორც თავისუფალი არსება, როგორც პიროვნება და მას ექიდებიან როგორც ასეთს. და ცალკეული ადამიანი, თავის მხრივ, იმით იხდის თავს ამ აღიარების ღირსად, რომ, სძლევს რა თავისი თვითცნობიერების ბუნებითობას (ბუნებითს გარკვეულობას. მთარგმნ. შენ.), ემორჩილება ზოგად თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფ ნებას — კანონს, მაშასადამე, სხვებს ექიდება ზოგადად მნიშვნელადი წესით, მათ იმად აღიარებს, რადაც ჰსურს, რომ თვითონ იქნეს აღიარებული — თავისუფალ არსებად, პიროვნებად. სახელმწიფოში მოქალაქეს პატივი ეგება იმ თანამდებობის გზით, რომელსაც ასრულებს, იმ სარეწის გზით, რომელსაც ეწევა, და თავისი სხვა შრომითი საქმიანობის გზით. ამით მის პატივს სუბსტანციური, ზოგადი, ობიექტური შინაარსი აქვს, რომელიც აღარაა დამოკიდებული ცარიელ სუბიექტურობაზე და რომლის მსგავსიც ჯერ არაფერი გვაქვს ბუნებითს მდგომარეობაში, რომელშიც ინდივიდები, რაც უნდა იყვნენ ისინი და რასაც უნდა აკეთებდნენ, მაინც იძულებულნი არიან, აღიარება ძალით მოიპოვონ.

მაგრამ თქმულიდან ნათელია, რომ ეს ბრძოლა აღიარებისათვის, რომელიც ადამიანის გონის განვითარების ერთ-ერთ აუცილებელ მომენტს შეადგენს, არახგზით არ უნდა აგვერიოს ო რ თ ა ბ რ ძ ო ლ ა შ ი. ეს უკანასკნელი ადამიანთა ბუნებითს მდგომარეობას კი არ ეკუთვნის პირველივით, არამედ სამოქალაქო საზოგადოებისა და სახელმწიფოს უკვე მეტ-ნაკლებად ჩამოყალიბებულ ფორმას. თავისი საკუთრივი მსოფლიო-ისტორიული ადგილი ორთაბრძოლას ფეოდალურ სისტემაში აქვს, რომელიც ამ სისტემის მონაწილეთა წარმოდგენაში უფლებრივი მდგომარეობა[83] უნდა ყოფილიყო, მაგრამ სულ ოდნავ თუ იყო ასეთი. ამ სისტემაში რაინდს ჰსურდა, რაც უნდ ჰქონოდა ჩადენილი, მაინც უმწიკვლო და სრულებით შეუბღალავ ადამიანად ჩათვლილიყო, ორთაბრძოლის დანიშნულებას ამის დამტკიცება წარმოადგენდა. თუმცა მუშტის უფლება გარკვეულ ფორმებში იყო ჩაყენებული, მის აბსოლუტურ საფუძველს მაინც ეგოიზმი[84] წარმოადგენდა. ამიტომ მისი განხორციელებით გონებისშესაბამისი თავისუფლება და სახელმწიფოს მოქალაქის ჭეშმარიტად შესაფერისი პატივი კი არ მტკიცდებოდა, არამედ, პირიქით, უხეშობა და ხშირად უსირცხვილობაც ისეთი ადამიანის სულისკვეთებისა, რომელსაც, მიუხედავად თავისი სიცუდისა, გარეგანი პატივის პრეტენზია ჰქონდა. ანტიკურ ხალხებში ორთაბრძოლა არ გვხვდება, რადგან მათთვის უცხო იყო ცარიელი სუბიექტურობის ფორმალიზმი, სუბიექტის მისწრაფება თავის უშუალო ერთეულობაში გარკვეული მნიშვნელობის შეძენისა[85]. საკუთარ პატივს ანტიკური სამყაროს ადამიანები ხედავდნენ თავის დინჯსა და მოწიფულ ერთიანობაში ზნეობრივ მიმართებათა სისტემასთან, რომელსაც სახელმწიფო წარმოადგენს. ჩვენს თანამედროვე სახელმწიფოებში კი ორთაბრძოლას ძნელად თუ ჩავთვლით სხვა რადმე, თუ არ ხელოვნურ მიბრუნებად შუა საუკუნეთა გაუთლელობისაკენ. ეს კია, რომ ძველ სამხედრო წოდებაში ორთაბრძოლას შეიძლებოდა კიდევ მცირე რამ გონივრული აზრი ჰქონოდა, სახელდობრ, ის, რომ ინდივიდი ამით ამტკიცებდა, უფრო მაღალი მიზანიც მქონია, ვიდრე გროშის გულისათვის სიცოცხლის სასწორზე დადებააო.

[83] rechtlicher Zustand [84] Selbstsucht, თავმოყვარეობა [85] Geltenwollen

§ 433

ვინაიდან სიცოცხლე ისევე არსებითია, როგორც თავისუფლება, ამიტომ ბრძოლა, *ჯერ ერთი*, მთავრდება ხოლმე *ცალმხრივი* უარყოფით—უპირველესად იმ უთანაბრობით, რომ ერთი მებრძოლთაგანი სიცოცხლეს ირჩევს, თავს ინარჩუნებს როგორც ერთეული თვითცნობიერება, მაგრამ ხელს იღებს აღიარების მიღწევაზე, მეორე კი არ თმობს იმ მიმართებას თავისთავთან, რომელიც აქვს, და პირველისგან აღიარებას აღწევს, როგორც დაქვემდებარებულისაგან. ესაა *ბატონებისა და მონობის მიმართება*.

შენიშვნა: აღიარებისათვის ბრძოლა და ბატონისადმი დაქვემდებარება ის მოვლენაა, რომლიდანაც წარმოდგა ადამიანთა ერთობლივი ცხოვრება, როგორც *სახელმწიფოთა* დასაწყისი. ძალადობა[86], რომელიც ამ მოვლენაში საფუძველს წარმოადგენს, როდია ამის გამო *სამართლის* საფუძველიც, თუმცა იგი *აუცილებელი* და *გამართლებული* მომენტია ნდომასა და ერთეულობაში ჩაფლული თვითცნობიერების *მდგომარეობიდან* საყოველთაო ზოგადი თვითცნობიერების მდგომარეობაში გადასვლისა. ეს ვითარება სახელმწიფოთა გარეგანი ანუ მოვლენადი დასაწყისია, არა მათი *სუბსტანციური პრინციპი*.

დამატება: ბატონობისა და მონობის მიმართება ერთი მხრივ ურთიერთგანსხვავებულ თვითცნობიერ სუბიექტთა *თავისთავში რეფლექტირებული განკერძოებულობის* და *მეორე მხრივ მათი ურთიერთიგივეობის* წინააღმდეგობის მარტოოდენ რელატიურ მოხსნას შეიცავს. რადგან ამ მიმართებაში განკერძოებული თვითცნობიერების უშუალობა ჯერ-ჯერობით მხოლოდ მონის მხარეს მოიხსნება, ბატონის მხარეს კი კვლავაც ძალაში რჩება. თუმცა ამ ორსავე ადამიანში — როგორც მონაში, ისე ბატონში, — სიცოცხლის ბუნებითი მხარე შეულახავია, მონის საკუთარი ნება[87] თმობს თავისთავს ბატონის ნების სასარგებლოდ, თავის შინაარსად იგი მბრძანებლის მიერ დასახულ მიზანს ღებულობს, ხოლო ბატონი თავის თვითცნობიერებაში მონის ნებას კი არ უხსნის გზას, არამედ მხოლოდ მზრუნველობას ამ უკანასკნელის ბუნებითი სიცოცხლის შენარჩუნებისათვის. ასე რომ ამგვარი ურთიერთდამოკიდებულებისას ერთმანეთისადმი მიმართებაში მდგომ სუბიექტთა თვითცნობიერების იგივეობა, რომელიც დადგენილ იქნა, მხოლოდ *ცალმხრივად* ხორციელდება.

რაც განსახილველი მიმართების ისტორიულ მხარეს შეეხება, მასზე შეგვიძლია შევნიშნოთ, რომ ანტიკური სამყაროს ხალხები — ბერძნები და რომაელები — ვერ იყვნენ ამაღლებულნი *აბსოლუტური* თავისუფლების ცნებამდე; რადგან ვერ შეიცნეს, რომ *ადამიანი*, *როგორც ასეთი*, როგორც ეს *ზოგადი მე*, როგორც *გონებითი* თვითცნობიერება, უფლებამოსილია ეს თავისუფლება ჰქონდეს. ამ ხალხებში, პირიქით, ადამიანი მხოლოდ იმ შემთხვევაში ითვლებოდა თავისუფლად, თუ იგი თავისუფლად შობილი იყო; ამგვარად, თავისუფლებას მათში ჯერ კიდევ *ბუნებითობის* გარკვეულობა ჰქონდა. ამიტომ იყო, მათს თავისუფალ სახელმწიფოებში რომ მონობა არსებობდა და რომში სისხლისმღვრელი ომები ტყდებოდა, რომლებშიც მონები ცდილობდნენ თავისუფალნი გამხდარიყვნენ, თავიანთი მარადიული ადამიანური უფლებების აღიარებისათვის მიეღწიათ.

[86] Gewalt [87] Eigenwille

§ 434

ვინაიდან ბატონობის საშუალებას, მონას, ამასთანავე, აუცილებლად უნდა შეუნარჩუნდეს სიცოცხლე, ზემოაღწერილი დამოკიდებულება, ერთი მხრივ, მოთხოვნილებისა და დაკმაყოფილებისათვის ზრუნვის **საერთოობას** წარმოადგენს. უშუალო ობიექტის უხეში განადგურების ადგილს იჭერს ამ ობიექტის მოპოვება, შენახვა და ფორმირება, როგორც გამაშუალებლისა, რომელშიც ორივე უკიდურესობა — თავისთავადობა და არადამოუკიდებლობა — ერთიმეორეში შერწყმულა. ზოგადობის ეს ფორმა, რომელიც ახასიათებს ამ შემთხვევაში მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას, წარმოადგენს **ხანგრძლივმოქმედ** საშუალებას და წინდახედულ მოქმედებას, რომელიც მომავალს ითვალისწინებს და უზრუნველყოფს.

§ 435

მეორეც, ზემოხსენებული განსხვავების შესაბამისად, ბატონს მონისა და მის მიერ გაწეული სამსახურის სახით თვალწინ უდგას თავისი ერთეული **თავისთვის-მყოფობის** დიდმნიშვნელოვნება[88], მაგრამ ეს მიიღწევა უშუალო **თავისთვის-მყოფობის** მოხსნით, რომელიც სხვაში ხდება. ამ სხვას, მონას, ბატონის სამსახურში თანდათან უქარწყლდება თავისი ერთეული და საკუთარი ნება, მონა მოხსნის თავისთავში ნდომის შინაგანს უშუალობას და საკუთარი ნების გაგარეგანისმიერებასა[89] და ბატონის წინაშე შიშს სიბრძნის საწყისად იხდის. ესაა გადასვლა **საერთო თვითცნობიერებისაკენ**.

დამატება: მონა რომ ბატონისთვის მუშაობს, მაშასადამე, მუშაობს არა მხოლოდ თავისი, როგორც ერთეულის, საკუთარი ერთეულობის ინტერესებიდან გამომდინარე, ამით მის ნდომას ენიჭება სიფართე, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ეს ერთეული ნდომა კი აღარაა, არამედ ამასთანავე სხვისეულსაც მოიცავს. ამის შესაბამისად, მონა მაღლდება თავისი ბუნებითი ნების თვითურ ერთეულობაზე და, ამდენად, თავისი ღირებულებით უფრო მაღლა დგას, ვიდრე ბატონი, რომელიც თავისი ეგოიზმის (თავმოთნეობის) ტყვეობაშია, რომელიც მონაში მხოლოდ თავისსავე უშუალო ნებას ჭვრეტს და რომელიც მხოლოდ ფორმალური წესითაა აღიარებული არათავისუფალი ცნობიერების მიერ. მონის ეგოიზმის ასეთი დაქვემდებარება სხვისადმი ადამიანის ჭეშმარიტი თავისუფლების დასაწყისს ქმნის. ერთეული ნების თრთოლა, ეგოიზმის (თავმოთნეობის) არარაულობის გრძნობა, მორჩილების ჩვევა აუცილებელ მომენტს წარმოადგენს ყოველი ადამიანის ფორმირებაში. ვერცერთი ადამიანი, რომელსაც არ განუცდია ეს თავნებობის მომტეხავი წვრთნა და იძულება, ვერ იქნება თავისუფალი, გონიერი და მბრძანებლობის უნარით აღჭურვილი. ამიტომ თავისუფლების მოსაპოვებლად, თვითმმართველობის უნარის მისაღწევად ყველა ხალხს გარდუვალად უნდა გაევლო მკაცრი წვრთნა ერთი ბატონისადმი დაქვემდებარებისა. ასე, მაგალითად, აუცილებელი იყო, რომ მას შემდეგ, რაც სოლონმა ათენელებს დემოკრატიული, თავისუფალი კანონები მისცა, პიზისტრატეს ხელთ ეგდო ძალაუფლება, რომლითაც მან ათენელები აიძულა, ამ კანონებს დაჰმორჩილებოდნენ.

---

[88] Gelten. [89] Entäußerung.

მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ამ მორჩილებამ ფესვი გაიდგა, გახდა პიზისტრატიანთა ბატონობა ზედმეტი. ასევე გარდუვალი იყო ისიც, რომ რომს მეფეთა მკაცრი ძალაუფლება განეცადა მანამდე, სანამ ბუნებითი ეგოიზმის (თავმოთნეობის) გატეხის გზით ის აღტაცების აღმძვრელი რომაული ქველობა[90] წარმოიშობოდა, რომელსაც სამშობლოს ისეთი სიყვარული ჰქვია, ყოველგვარი მსხვერპლის გასაღებად რომ მზად არის.

ამგვარად, მონობა და ტირანია ხალხთა ისტორიაში აუცილებელ საფეხურს და, მაშასადამე, შეფარდებით აუცილებელ რასმე წარმოადგენდნენ. ისინი, ვინც მონებად რჩებიან, აბსოლუტური უსამართლობის მსხვერპლნი არ არიან, რადგან ვისაც გული არ ერჩის, რომ თავისი უფლების მოსაპოვებლად სიცოცხლე სასწორზე დადოს, ის მონობას იმსახურებს, ხოლო თუ, პირიქით, რომელიღაც ხალხს არა მარტო წარმოუდგენია, რომ თავისუფლება ჰსურს, არამედ თავისუფლების მძლავრი ნებაც აქვს, მას ვერავითარი ადამიანური ძალა ვერ დააკავებს მონობის მდგომარეობაში, რომელშიც იგი მართვის მხოლოდ პასიური ობიექტია და მეტი არაფერი.

როგორც უკვე ითქვა, ეს მონური მორჩილება თავისუფლების მხოლოდ დასაწყისს წარმოადგენს, რადგან ის, რასაც ამ შემთხვევაში თვითცნობიერების ბუნებითი ერთეულობა ემორჩილება, თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი, ჭეშმარიტად ზოგადი გონებითი ნება კი არაა, არამედ სხვა სუბიექტის ერთეული, შემთხვევითი ნებაა. ამგვარად, აქ წარმოჩნდება თავისუფლების მხოლოდ ერთი მომენტი—ეგოისტური (თავმოთნე) ერთეულობის მიმართ ნეგატიური მომენტი, რის საპირისპიროდაც თავისუფლების პოზიტიური მხარე მაშინღა იძენს ნამდვილობას, როცა, ერთი მხრივ, მონური თვითცნობიერება თავისუფლდება როგორც ბატონისაგან, ისე საკუთარი ერთეულობისაგან და თავისთავად-და-თავისთვის-გონების შესაბამისს სწვდება სუბიექტთა განკერძოებულობისაგან დამოუკიდებელ ზოგადობაში, ხოლო მეორე მხრივ ბატონის თვითცნობიერება მოთხოვნილებისა და მისი დაკმაყოფლებისათვის ზრუნვის იმ საერთოობას, რაც მასა და მის მონას შორის არსებობს, ისევე როგორც უშუალო ერთეული ნების მოხსნის დანახვას მონაში იქამდე მიჰყავს, რომ ერთეული ნების ასეთი მოხსნა საკუთარ თავთან მიმართებაშიც ერთადერთ ჭეშმარიტ ნაბიჯად სცნოს და მით თავისი საკუთარი თვითური ნება თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი ნების კანონს დაუქვემდებაროს.

ზოგადი (საყოველთაო)* *თვითცნობიერება*

§ 436

ზოგადი თვითცნობიერება არის თავისთავის აფირმატიული (ჰოყოფითი) ცოდნა სხვა თვითობაში, რომელთაგან ორივეს (საკუთარ თვითობასაც და სხვისასაც), როგორც თავისუფალ ერთეულობას, *აბსოლუტური თავისთავადობა*[91] აქვს, მაგრამ იმის წყალობით, რომ საკუთარი უშუალობა ანუ ნდომა უარყოფილი აქვს, თავისთავს სხვისგან არ ასხვავებს, ზოგადი

* აქ და სხვაგან ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ «საყოველთაო», «საერთო» (ზოგჯერ) და «ზოგადი» გერმანულად ერთი სიტყვით — allgemein — აღინიშნება. აქედან გასაგები ხდება, რომ «საერთოზე» მსჯელობიდან ჰეგელი «ზოგადის» შესახებ მსჯელობაზე გადადის. მთარგმ. შენ.).

[90] Tugend [91] Selbständigkeit

და ობიექტურია და იმდენად აქვს რეალური[92] ზოგადობა, როგორც ერთი და იგივე მიმართება ერთიმეორესთან[93], რამდენადაც იცის, რომ, აღიარებულია თავისუფალი სხვის მიერ, ხოლო ეს იცის იმდენად, რამდენადაც (ამ სხვას) აღიარებს და იცის, რომ ეს უკანასკნელი თავისუფალია.

შენიშვნა: თვითცნობიერების ეს საყოველთაო ურთიერთვლენა[94], ცნება, რომელმაც თავის ობიექტურობაში თავისთავი იცის, როგორც თავისთავის იგივეობრივი სუბიექტურობა და ამიტომ ზოგადი, იმის ცნობიერების ფორმაა, რაც ყოველი არსებითი გონითი კავშირის[95] — ოჯახის, სამშობლოს, სახელმწიფოს სუბსტანციას წარმოადგენს, ისევე როგორც ყველა ქველობებისას: სიყვარულისას, მეგობრობისას, სიმამაცისას, ღირსებისას, დიდებისას. მაგრამ შესაძლოა მოხდეს, რომ სუბსტანციურის ეს ვლენა მოწყვეტილი აღმოჩნდეს თვითონ სუბსტანციურისაგან და თავისთვის, ცალკე იქნეს შენარჩუნებული (ამა თუ იმ ადამიანთა მიერ) შინაარსისაგან დაცლილი[96] პატივის, უსაფუძვლო დიდების და სხვა ამგვართა სახით.

დამატება: აღიარებისათვის ბრძოლის ის შედეგი, რომელიც მას გონის ცნების წყალობით აქვს, არის ზოგადი (საყოველთაო) თვითცნობიერება, რომელიც ამ სფეროს (ახლა რომ ვიხილავთ) მესამე საფეხურს შეადგენს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არის ის თავისუფალი თვითცნობიერება, რომლისთვისაც სხვა თვითცნობიერება, მას რომ საგნად აქვს, არათავისუფალი კი აღარაა, როგორც მეორე საფეხურზე, არამედ აგრეთვე თავისთავადი თვითცნობიერებაა. ამგვარად, განვითარების ამ სტადიაზე ერთმანეთთან მიმართებაში მდგომი თვითცნობიერი სუბიექტები თავიანთი უთანასწორო განკერძოებული ერთეულობის მოხსნის გზით ამაღლებულნი არიან თავიანთი რეალური[97] ზოგადობის, მათი ყველას კუთვნილი თავისუფლების ცნობიერებამდე და, ამრიგად, თავიანთი განსაზღვრული ურთიერთიგივეობის ჭვრეტამდე. მონის პირისპირ მდგომი ბატონი ჯერ კიდევ ჭეშმარიტად თავისუფალი არ იყო, რადგან იგი სრულებითაც ვერ ჭვრეტდა მონაში თავისთავს. მაშასადამე, ბატონიც სავსებით თავისუფალი მხოლოდ მაშინ ხდება, როცა თავისუფალი ხდება მონაც. ამ საყოველთაო თავისუფლების მდგომარეობაში მე, რამდენადაც ჩემში რეფლექტირებული ვარ, უშუალოდ რეფლექტირებული ვარ სხვაში და პირიქით — სხვასთან მიმართებაში რომ ვდგები, ამით უშუალოდ ვდგები მიმართებაში ჩემთავთან. ამგვარად, აქ ვხედავთ გონის მძლავრ გაგლეჯას სხვადასხვა თვითობებად, რომელნიც თავისთვის და ერთმანეთისათვის სავსებით თავისუფალნი, თავისთავადნი, აბსოლუტურად შეუღწევალნი[98], ერთმანეთისათვის წინააღმდეგობის გამწევნი არიან — და, ამასთანავე, მაინც ერთიმეორის იგივეობრივნი, მაშასადამე, არა თავისთავადნი, არა შეუღწევალნი, არამედ, თითქოს, ურთიერთშერწყმულნი. ეს მიმართება სავსებით სპეკულატური ხასიათისაა. ხოლო თუ ვისმე მიაჩნია, რომ სპეკულატური შორეულსა და მიუწვდომელს ნიშნავს, საკმარისია მან ზემოაღწერილი მიმართების შინაარსი განიხილოს, რათა მაშინვე დარწმუნდეს ამ თავისი შეხედულების უსაფუძვლობაში. სპეკულატური, ანუ გონებითი და ჭეშმარიტი, მდგომარეობს ცნების ერთიანობაში ანუ სუბიექტუ-

---

[92] reell [93] Gegenseitigkeit ურთიერთობა [94] widererscheinen [95] Geistigkkeit [96] gehaltleer [97] reell [98] sprčde

რობისა და ობიექტურობის ერთიანობაში. განვითარების ამ საფეხურზე, რომელსაც ახლა ვიხილავთ, ეს ერთიანობა აშკარად გვაქვს ხელთ. იგი ზნეობის სუბსტანციას შეადგენს, სახელდობრ, ოჯახისას, სქესთა სიყვარულისას (აქ ამ ერთიანობას განკერძოებულობის ფორმა აქვს), სამშობლოს სიყვარულისას, რომლის გამოვლენაცაა საერთო მიზანთა და სახელმწიფოს ინტერესთა წადილი, ღვთისადმი სიყვარულისას, აგრეთვე სიმამაცისას, როცა ეს უკანასკნელი წარმოადგენს სიცოცხლის დაბანდებას საერთო საქმეში, და, დასასრულ, აგრეთვე პატივისას[99], თუკი ამ უკანასკნელს შინაარსად აქვს არა ინდივიდის უმნიშვნელო ერთეულობა, არამედ სუბსტანციური და ჭეშმარიტად ზოგადი რამ.

§ 437*

ცნობიერებისა და თვითცნობიერების ეს ერთიანობა მოიცავს, უპირველესად, ერთეულ პირებს, როგორც ერთმანეთში მჩენთ და არეკლილთ. მაგრამ მათ განსხვავებას[100] ამ იგივეობაში წარმოადგენს სრულებით განუსაზღვრელი სხვადასხვაობა[101] ანუ, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ისეთი განსხვავება, რომელიც განსხვავება არაა. აქედან გამომდინარე, მათს ჭეშმარიტებას წარმოადგენს თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი ზოგადობა და ობიექტურობა თვითცნობიერებისა — გ ო ნ ე ბ ა.

შენიშვნა: გონება, როგორც ი დ ე ა (§ 213), აქ იმ განსაზღვრულობაში გვევლინება, რომ ცნებისა და რეალობის დაპირისპირებას საერთოდ—ცნებისა და რეალობისას, რომელთა ერთიანობასაც წარმოადგენს გონება, — აქ მიღებული აქვს უფრო გარკვეული ფორმა: თავისთვის არსებული ცნების, — ცნობიერების — და ამ უკანასკნელის პირისპირ გარეგანად ხელთქონილი[102] ობიექტის დაპირისპირებისა.

დამატება: ის, რასაც წინა პარაგრაფში ზ ო გ ა დ ი (საყოველთაო) თ ვ ი თ-ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა ვუწოდეთ, თავის ჭეშმარიტებაში გ ო ნ ე ბ ი ს ცნებაა — ც ნ ე ბ ა იმდენად, რამდენადაც იგი არსებობს არა როგორც ოდენ ლოგიკური იდეა, არამედ როგორც თვითცნობიერებად განვითარებული იდეა. რადგან, როგორც ლოგიკიდან ვიცით, იდეა სუბიექტურის, ანუ ცნებისა, და ობიექტურობის ერთიანობაში მდგომარეობს. მაგრამ ასეთ ერთიანობად თავი გვიჩვენა ზოგადმა თვითცნობიერებამ, ვინაიდან უკვე დავინახეთ, რომ ეს თვითცნობიერება, თავის აბსოლუტურ განსხვავებულობაში თავისი სხვისგან, ამასთანავე მაინც ამ სხვის აბსოლუტურად იგივეობრივია. სწორედ სუბიექტურობისა და ობიექტურობის იგივეობა შეადგენს იმ ზ ო გ ა დ ო ბ ა ს, რომელსაც ახლა თვითცნობიერება აღწევს, — ზოგადობას, რომელიც ორივე ზემოხსენებული მხარის ან ორივე გ ა ნ კ ე რ ძ ო ე ბ უ ლ ო ბ ი ს გარეგადამწვდომია და რომელშიც ესენი იხსნებიან[103]. მაგრამ თვითცნობიერება რომ ამ ზოგადობას აღწევს, იგი წყვეტს თვითცნობიერებად ყოფნას ამ სიტყვის საკუთრივი ანუ უფრო ვიწრო აზრით, რადგან თვითცნობიერებას, როგორც ასეთს, სწორედ თვითობის განკერძოებულობის არდათმობა ეკუთვნის. ამ განკერძოებულობის მოხსნით თვითცნობიერება გონებად იქცევა. სიტყვა „გონება" აქ მხოლოდ თვითცნობიე-

---

[99] Ehre [100] Unterschied [101] Verschiedenheit [102] vorhanden [103] auflösen

* აქ და ქვემოთ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ „ზოგადი" და „საყოველთაო" გერმანულად ერთი და იმავე სიტყვით აღინიშნება.

რებისა და მისი ობიექტის ჯერჯერობით ოდენ ა ბ ს ტ რ ა ქ ტ უ ლ ანუ ფ ო რ მ ა ლ უ რ ერთიანობას ნიშნავს. ეს ერთიანობა აფუძნებს იმას, რასაც, — გარკვეული განსხვავებით ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ი ს ა გ ა ნ, — ოდენ სწორი[104] უნდა ვუწოდოთ. ჩემი წარმოდგენა რომ ს წ ო რ ი იყოს, ამისათვის კმარა მისი დამთხვევა საგანთან, თუნდაც ეს უკანასკნელი ძალიან ნაკლებ შეესაბამებოდეს თვის ცნებას და, ამდენად, თითქმის არ გააჩნდეს ჭეშმარიტობა. ჩემი ინტელექტუალობა[105] მაშინღა იძენს გ ო ნ ე ბ ი ს მნიშვნელობას ამ სიტყვის კ ო ნ კ რ ე ტ უ ლ ი აზრით, როცა ჩემთვის საგნობრივი ხდება (ამ წარმოდგენის) ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ი შინაარსი. გონებას სიტყვის ამ აზრით ჩვენ შევეხებით თეორიული გონის განხილვის დასასრულს (§ 467), სადაც, ამოვალთ რა სუბიექტურისა და ობიექტურის დაპირისპირების უფრო ღრმა დახასიათებიდან, ვიდრე ისაა, რომელსაც ჯერჯერობით მივაღწიეთ, გონებას შევიმეცნებთ როგორც ამ დაპირისპირების შინაარსსავსე[106] ერთიანობას.

III. გონება

§ 438

თავისთავად და თავისთვის მყოფი ჭეშმარიტება, რაც არის გონება, ერთი მხრივ ცნების ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ო ბ ი ს ა და მეორე მხრივ მისი ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ო ბ ი ს ა და ზოგადობის მარტივ ერთიანობას წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, გონების ზოგადობას იმდენადვე აქვს ცნობიერებაში, როგორც ასეთში, მხოლოდ მოცემული, მაგრამ აწ უკვე თვითონ ზ ო გ ა დ ი, მ ე-ს გამჭვალავი და მომცველი ო ბ ი ე ქ ტ ი ს მნიშვნელობა, რამდენადაც წმინდა მ ე-ს — ობიექტის გარეგადამწვდომი და მისი თავისთავში მომცველი წმინდა ფორმის — მნიშვნელობა.

§ 439

თვითცნობიერება, რომელიც, ამგვარად, იმის უეჭველობაა, რომ მისეული განსაზღვრებანი იმდენადვე არიან საგნობრივნი, იმდენადვე არიან ნივთთა არსების განსაზღვრებანი, რამდენადაც მისი საკუთარი აზრები არიან, არის გონება, რომელიც, ვითარცა ეს იგივეობა, არაა მარტო აბსოლუტური ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი ა, არამედ ამასთანავე ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა, როგორც ცოდნა. რადგან აქ მას (გონებას) თავის საკუთარ[107] გ ა რ კ ვ ე უ ლ ო ბ ა დ, თავის იმანენტურ ფორმად აქვს თავისთვისვე-არსებული[108] წმინდა ცნება, მ ე, თავისთავის უეჭველობა, როგორც უსასრულო ზოგადობა. ეს მცოდნე ჭეშმარიტება არის გ ო ნ ი.

---

[104] das Richtige [105] Intelligenz [106] inhaltsvoll [107] eigentümlich [108] für-sich-selbst-existierend

C

ფსიქოლოგია

გონი

§ 440

გონმა თავისთავი განსაზღვრა სულისა და ცნობიერების ჭეშმარიტებად — იმ პირველი მარტივი უშუალო ყოვლადობისა (სულისად. მთარგმნ. შენ.) და ამ ცოდნისად (ცნობიერებისად; მთარგმ. შენ.), რომელიც (ეს ცოდნა) ამიერიდან, როგორც უსასრულო ფორმა, აღარაა შემოზღუდული (ცნობიერების) იმ შინაარსით და აღარაა მასთან მიმართებაში როგორც საგანთან, არამედ სუბსტანციური ყოვლადობის ცოდნას წარმოადგენს, რომელიც (ეს ყოვლადობა) არც სუბიექტურია და არც ობიექტური. აქედან გამომდინარე, გონი საქმეს იწყებს თავისივე ყოფიერებით და მიმართება აქვს მხოლოდ თავისსავე განსაზღვრებებთან.

შენიშვნა: ამიტომაც *ფსიქოლოგია გონის, როგორც ასეთის,* უნარებს ანუ მისი ფუნქციონირების ზოგად სახეებს — ჭვრეტას, წარმოდგენას, მოგონებას და სხვას, აგრეთვე ნდომებსა (გულისთქმებსა) და სხვას — განიხილავს, ერთის მხრივ, მათი იმ შინაარსის მხედველობაში მიუღებლად, რომელიც *მოვლენაში* გვეძლევა ემპირიული წარმოდგენის, აგრეთვე აზროვნების, ნდომისა (გულისთქმისა) და ნების შინაარსად, მეორეს მხრივ, მათ ფორმათა მხედველობაში მიუღებლად, რომლებიც (ეს ფორმები) იმაში მდგომარეობს, რომ ეს შინაარსები სულში მოცემულია როგორც ბუნებითი განსაზღვრულობები, თვითონ ცნობიერებაში კი — როგორც მისი თავისთვის[1]-სახეზე-მყოფი საგანი. მაგრამ ეს თვითნებური აბსტრაქცია როდია; გონი — როგორც თვით მისი ცნება ჩამგვიყალიბდა, —თვით სხვა არა არის რა, თუ არ ის, რომ ბუნებასა და ბუნებითს გარკვეულობაზე, ისევე როგორც გარეგან საგანთან გადაჯაჭვულობაზე, — სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საერთოდ ყოველივე მატერიალურზე — ამაღლებული იყოს. მას ახლა ისღა რჩება, რომ თავისი თავისუფლების ამ ცნების რეალიზაცია მოახდინოს, ანუ მოხსნას მხოლოდ *ფორმა* იმ უშუალობისა, რომლითაც იგი კვლავ საქმეს იწყებს. შინაარსი, რომელიც ამ შემთხვევაში ჭვრეტათა რანგამდე მაღლდება, *მისი* (გონის) შეგრძნებებია, ისევე, როგორც მისი ჭვრეტებია, წარმოდგენებად რომ მაღლდებიან, მისი წარმოდგენებია, აზრებად რომ მაღლდებიან, და ა. შ..

დამატება: *თავისუფალი* გონი ანუ *გონი, როგორც ასეთი,* არის გონება, რომელიც იშლება ერთი მხრივ წმინდა უსასრულო ფორმად, შეუზღუდველ ცოდნად და მეორე მხრივ ამ უკანასკნელის (ცოდნის) იგივეობრივ ობიექტად. ამ ცოდნას აქ ჯერჯერობით არა აქვს სხვა რამ შინაარსი გარდა თავისთავისა, ოღონდ იმ განსაზღვრულობით, რომ ეს ცოდნა თავისთავში მოიცავს ყოველივე ობიექტურობას, — რომ, მაშასადამე, ობიექტი არ არის გონთან გარედან მომსვლელი და მისთვის უწვდომი რამ. ამგვარად, გონი არის *ლიტონად*[2] *ზოგადი, სრულებით უდაპირისპირებო უეჭვე-*

[1] fur sich [2] schlechthin

ლ ო ბ ა თ ა ვ ი ს თ ა ვ ი ს ა. აქედან გამომდინარე, მას აქვს ნდობა-მოლოდინი[3] იმისა, რომ სამყაროში იგი თავისთავს ჰპოვებს, რომ ეს უკანასკნელი (სამყარო) არ შეიძლება მისდამი კეთილმეგობრულ პოზიციაში არ იდგეს, რომ — ადამის მიერ ევაზე ნათქვამისა არ იყოს, ჩემი ხორცი ხორცთაგანიაო, — მას (გონს) სამყაროში საძებარი აქვს გონება თავისივე გონებისაგანი. ზემოთ დავინახეთ, რომ გონება სუბიექტურისა და ობიექტურის, თავისთვის-არსებული ცნებისა და რეალობის ერთიანობაა. თქმულიდან გამომდინარე, რამდენადაც გონი აბსოლუტური უეჭველობაა თავისთავისა, გონებითი ცოდნაა, ამდენად იგი სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობის ცოდნაა — იმის ცოდნა, რომ მისი ო ბ ი ე ქ ტ ი ა ც ნ ე ბ ა დ ა ც ნ ე ბ ა ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი ა. ამით თავისუფალი გონი წარმოგვიდგება როგორც განვითარების იმ ორივე ზოგადი საფეხურის ერთიანობა, რომლებიც განვიხილეთ სუბიექტური გონის შესახები მოძღვრების პირველ და მეორე მთავარ ნაწილში — სახელდობრ, ს უ ლ ი ს ა, ამ მ ა რ ტ ი ვ ი გ ო ნ ი თ ი ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი ი ს ა, ანუ უ შ უ ა ლ ო გ ო ნ ი ს ა, ერთი მხრივ და ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ი ს ა, ანუ მ ო ვ ლ ე ნ ა დ ი (მოვლენაში მოცემადი) გ ო ნ ი ს ა, ზემოხსენებული სუბსტანციის თ ვ ი თ გ ა ყ ო ფ ი ს ა, მეორე მხრივ; რადგან თავისუფალი გონისა და ს უ ლ ი თ ი ს განსაზღვრულობებს საერთო აქვს ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ი ს ა წ ყ ი ს ი[4], ხოლო ამ გონისა და ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ი ს ა ს, პირიქით — ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი. თავისუფალი გონის პრინციპი ისაა, რომ ცნობიერების ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ი თ ი მ ხ ა რ ე ს უ ლ ი თ ა დ დაადგინოს, ხოლო სულითი, პირიქით, ობიექტური გახადოს. იგი (გონი), **ცნობიერების** მსგავსად, ობიექტს უპირისპირდება როგორც ე რ თ ი მხარე, მაგრამ ამასთანავე იგი ო რ ი ვ ე მხარეა, მაშასადამე, ყოვლადობაა (მთელობაა, ტოტალობაა) სულის მსგავსად. ამგვარად, თუ სული ჭეშმარიტება იყო მხოლოდ როგორც უშუალო, უ ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ო ყ ო ვ ლ ა დ ო ბ ა, და თუ ცნობიერებაში, პირიქით, ეს ყოვლადობა მ ე-დ და მისდამი გ ა რ ე გ ა ნ ო ბ ი ე ქ ტ ა დ იყოფოდა, მაშასადამე, ცოდნას იქ ჯერ ჭეშმარიტება არ ჰქონდა, თ ა ვ ი ს უ ფ ა ლ ი გონი თ ა ვ ი ს თ ა ვ ი ს მ ც ო დ ნ ე ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა დ უ ნ დ ა შ ე ვ ი მ ე ც ნ ო თ*.

---

[3] Zuversicht [4] das Subjektive

* ამიტომ მტკიცება, ჭეშმარიტებას ვერასოდეს შევიმეცნებთო, უდიდესი მკრეხელობაა. ამის მამტკიცებლებმა არ იციან, რას ამბობენ. რომ იცოდნენ, მაშინ დაიმსახურებდნენ იმას, რომ ჭეშმარიტება მათთვის მიუწვდომელი იყოს. თანამედროვეობისათვის დამახასიათებელი იმედგადაწყვეტა ჭეშმარიტების შემეცნების თაობაზე უცხო გახლავთ ყოველივე სპეკულატური ფილოსოფიისათვის, ისევე როგორც ყოველივე გაუყალბებელი რელიგიური განცდისათვის (Religiösität). პოეტი, რომელიც იმდენადვე მორწმუნეა, რამდენადაც მოაზროვნეა, დანტე, ისე მკვეთრად გამოხატავს თავის რწმენას, რომ ჭეშმარიტება შემეცნებადია, რომ თავს ნებას მივცემთ მისი სიტყვები მოვიყვანოთ; „სამოთხის“ მე-4 ქების 124—130 ტაეპებში იგი ამბობს:

Io veggio ben che gia mai si sazia
Nostro intelletto, se'l ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia
Posasi in esso come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha; e guinger pollo;
Se non, ciascum disio sarebbe frustra.
ვხედავ, გონება ვერ დასცხრება ჩვენი ვერასდროს,

მაგრამ ჭეშმარიტების ცოდნას თავდაპირველად მაინც თვითონ არა აქვს ჭეშმარიტების ფორმა, რადგან განვითარების ჯერჯერობით მიღწეულ საფეხურზე ეს ცოდნა ჯერ კიდევ აბსტრაქტული რამ არის—იგი სუბიექტურისა და ობიექტურის ფორმალური იგივეობაა. მხოლოდ მაშინ, როცა იგივეობა უკვე ნამდვილ განსხვავებულობად განვითარებულა და თავი თავისთავისა და თავისი განსხვავებულობის იგივეობად გაუხდია, მაშასადამე, მხოლოდ მაშინ, როცა გონი წარმოდგება როგორც თავისთავში განსაზღვრულად განსხვავებული ყოვლადობა (ტოტალობა), აღწევს ზემოხსენებული უეჭველობა თავის ჭეშმარიტებით გამართლებას[5].

§ 441

სული სასრულია იმდენად, რამდენადაც იგი განსაზღვრულია უშუალოდ ანუ ბუნების მიერ; ცნობიერება სასრულია იმდენად, რამდენადაც საგანი აქვს, გონი — იმდენად, რამდენადაც მას, მართალია, საგანი არა აქვს, მაგრამ აქვს განსაზღვრულობა თავის ცოდნაში, სახელდობრ, განსაზღვრულობა თავისი უშუალოობით ანუ, რაც იგივეა, განსაზღვრულობა იმით, რომ იგი არის სუბიექტურად ანუ როგორც ცნება. და ამ შემთხვევაში სულერთია, რას განვსაზღვრავთ როგორც მის ცნებას და რას—როგორც ამ უკანასკნელის რეალობას. თუ ლიტონად უსასრულო, ობიექტურ გონებას მის (გონის) ცნებად დავადგენთ, მაშინ რეალობად გვექნება ცოდნა ანუ ინტელექტუალობა[6], და თუ ცნებად ცოდნას მივიღებთ, მაშინ მისი რეალობაა ეს გონება, ხოლო ცოდნის რეალიზაცია ამ გონების შეთვისებაა[7]. თქმულიდან გამომდინარე, გონის სასრულობა იმაში მდგომარეობს, რომ ცოდნა ვერ სწვდება თავისი გონების თავისთავად-და-თავისთვის-ყოფნას, ან ამდენადვე იმაში, რომ გონებას ვერ მოუხდენია თავისი სრული მანიფესტაცია ცოდნაში. ამასთანავე, გონება მხოლოდ იმდენადაა უსასრულო, რამდენადაც იგი აბსოლუტური თავისუფლებაა, ამიტომ თვითონ წანამძღვარია თავისი ცოდნისათვის, რითაც თავს ისასრულოებს, და მარადი მოძრაობაა ამ უშუალობის მოხსნისა, თავისთავის ცნებითი წვდომისა[8] და გონების ცოდნად ყოფნისა.

დამატება: როგორც დავინახეთ, თავისუფალი გონი თავისი ცნების მიხედვით სუბიექტურისა და ობიექტურის, ფორმისა და შინაარსის სრულყოფილი ერთიანობაა, მაშასადამე, აბსოლუტური ყოვლადობა-ა (ტოტალობაა, მთლიანობაა) და, ამგვარად, უსასრულოა, მარადია. ჩვენ იგი შევიცანით როგორც ცოდნა გონებისა. ვინაიდან იგი ესაა, ვინაიდან მას თავის საგნად გონებითი აქვს, მას სუბიექტურობის უსასრულო თავისთვის-ყოფნა უნდა ვუწოდოთ. აქედან გამომდინარე, გონის ცნებაში შედის ის, რომ მასში სუბიექტურის და ობიექტურის აბსოლუტური ერთიანობა მხოლოდ თავისთავად

თუ არ გაბრწყინდა ამ ღვთიური ჭეშმარიტებით,
რომლის კიდეგან ყოველივე წარმავალია.
გონება ჩვენი მუნ ისვენებს, როგორც ნადირი
თავის დარანში და თუ იგი ვერ მიჰხვდა ნათელს,
სულ ამაოა ყოველგვარი წრიალი სულის..
(თარგმანი კ. გამსახურდიასი)

[5] Bewahrheitung [6] Intelligenz [7] aneignen [8] begreifen

კი არ იყოს, არამედ იყოს თავისთვისაც, მაშასადამე, ცოდნის საგანი იყოს. ამ ცოდნასა და მის საგანს, ფორმასა და შინაარს შორის გამეფებული ცნობიერი ჰარმონიის წყალობით, რომელიც გამორიცხავს ყოველივე გაყოფილობას[9] და ყოველივე ცვლილებას, შეგვიძლია მისი (გონის) ჭეშმარიტებისდა შესაბამისად ვთქვათ, რომ მარადს, აგრეთვე სრულყოფილად ნეტარსა და წმიდას[10] სწორედ გონი წარმოადგენს, რადგან წმიდას მხოლოდ იმას დავუძახებთ, რაც გონებითია და რასაც გონებითის ცოდნა აქვს. ამიტომაც ამ სახელის ტარების უფლება არა აქვს არც გარეგანბუნებას და არც შიშველ შეგრძნებას, რომელიც არ დაწმენდილა გონებითი ცოდნის მიერ, რასაც განუყრელად ახლავს ბუნებითობის, შემთხვევითობის, თავისთავისათვის-გარეგანად-ყოფნის, დაშლილობის[11] ნიშანი.

აქედან გამომდინარე, შეგრძნებისა და ბუნებითი ნივთების შინაარსში უსასრულობა მხოლოდ ფორმალურ, აბსტრაქტულ რამეში მდგომარეობს. გონი კი, პირიქით, თავისი ცნების ანუ თავისი ჭეშმარიტების მიხედვით უსასრულოა ანუ მარადიულია ამ კონკრეტული და რეალური აზრით, რომ თავის განსხვავებულობაში იგი თავისთავის აბსოლუტურად იგივეობრივი რჩება. ამიტომაც გონი ღვთის სახედ და ხატად[12], ადამიანის ღვთიურობად[13] უნდა ვცნოთ.

მაგრამ თავის უშუალობაში — რამეთუ გონიც, როგორც ასეთი, თავისთავს, უპირველესად, უშუალობის ფორმას აძლევს, — გონი ჯერ ჭეშმარიტად გონი არაა; ამ საფეხურზე მისი არსებობა ჯერ არაა აბსოლუტურ თანხმობაში მის ცნებასთან, მის ღვთაებრივ პირველსახესთან, ღვთაებრივი საწყისი[14] ამ საფეხურზე მასში მხოლოდ არსებაა, რომელსაც ჯერ კიდევ სრულყოფილ მოვლენობამდე მოყვანა სჭირდება. ამგვარად გონი ამ საფეხურზე ჯერ კიდევ ვერ მისწვდომია უშუალოდ თავის ცნებას, იგი მხოლოდ არის გონებითი არსება მაგრამ არ იცის თავისთავი ასეთ არსებად. ამგვარად, გონი, — როგორც უკვე ითქვა წინა პარაგრაფის დამატებაში, — თავდაპირველად მხოლოდ განუსაზღვრელი უეჭველობაა გონებისა, სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობისა. ამიტომ აქ მას ჯერ კიდევ აკლია თავისი საგნის გონებითობის განსაზღვრული შემეცნება. ამ შემეცნების მისაღწევად გონმა საგანი, რომელიც თავისთავად გონებითია, უნდა გაათავისუფლოს შემთხვევითობის, ერთეულობისა და გარეგანობის ფორმისგან, რომელიც ამ უკანასკნელს პირველმიდგომისას თან ახლავს, და მით თავისთავიც გაითავისუფლოს სხვასთან მიმართებისაგან. ამ განთავისუფლების გზას ეკუთვნის გონის სასრულობა; რადგან სანამ გონს თავისი მიზნისათვის არ მიუღწევია, მას არა აქვს თავისთავის თავის საგანთან აბსოლუტური იგივეობის ცოდნა, არამედ თავს ამ უკანასკნელის მიერ შემოსაზღვრულად ხედავს.

მაგრამ გონის სასრულობას ვერ მივიჩნევთ აბსოლუტურად მდგრად რაიმედ, არამედ იგი უნდა შევიცნოთ როგორც ერთერთი წესი გონის გამოვლენისა, რომელიც (ეს გონი), მიუხედავად ზემოთქმულისა, თავისი არსებით მაინც უსასრულოა. ამაშია იმის წყარო, რომ სასრული გონი თავის უშუალობაში წარმოადგენს წინააღმდეგობას, არაჭეშმარიტ რასმე და ამასთანავე ამ არაჭეშმარიტობის მოხსნის პროცესს. ეს ბრძოლა სასრულთან, ზღუდის ეს

[9] Trennung [10] Heilige [11] Außeinanderfallen [12] Ebenbild [13] Göttlichkeit [14] das Göttliche

ძლევა წარმოადგენს ღვთაებრიობის ტვიფარს ადამიანის გონში და მარადი გონის ერთ აუცილებელ საფეხურს. ამიტომ გონების საზღვრებზე ლაპარაკი კიდევ უფრო უაზროა, ვიდრე ხის რკინაზე ლაპარაკი იქნებოდა. თვითონ უსასრულო გონია, თავისთავს რომ იწანამძღვრებს როგორც *სულის* სახით, ისე ცნობიერების სახით და ამით თავს რომ *ისასრულებს*. მაგრამ, ამასთან, იგი (გონი) თვითონვე მოხსნილად ადგენს ამ თავისსავე წანამძღვარს, ამ სასრულობას, ცნობიერების ამ თავისთავად მოხსნილ დაპირისპირებას ერთი მხრივ სულთან და მეორე მხრივ გარეგან ობიექტთან. ამ მოხსნას *თავისუფალ გონში* სხვა ფორმა აქვს, ვიდრე *ცნობიერებაში*. თუ ამ უკანასკნელს *მე*-ს ეს შემდგომი და შემდგომი განსაზღვრა ობიექტის ისეთ ცვლად წარმოუდგება, რომელიც დამოუკიდებელია ამ *მე*-ს ქმედებისაგან—მაშასადამე, ცნობიერების ამ თვალსაზრისით, ამ ცვლილების ლოგიკური განხილვა მხოლოდ-დამხოლოდ *ჩვენში* თავსდება, — თავისუფალი გონისათვის ვითარება იმგვარია, რომ იგი თვით წარმოქმნის ობიექტის განვითარებადსა და ცვალებად განსაზღვრულობებს და თვით ხდის სუბიექტურობას ობიექტურად და ობიექტურობას — სუბიექტურად. მართალია, ეს მის მიერ ცოდნილი განსაზღვრულობები ობიექტისათვის იმანენტურია[15], მაგრამ ამასთანავე მის (გონის) მიერაა დადგენილი. მასში არაფერია *მხოლოდ უშუალო*. ამიტომ თუ „ცნობიერების ფაქტებზე“ ლაპარაკობენ, რომლებიც, თითქოს, გონისათვის პირველადნი არიან და გარდუვალად უნდა დარჩნენ მისთვის გაუშუალებელ, ოდენ მოცემულ რადმე, ამაზე უნდა შევნიშნოთ, რომ, მართალია, ცნობიერების საფეხურზე მრავალი ასეთი მოცემული რამ მოიპოვება, მაგრამ თავისუფალი *გონი* ვერ დატოვებს ამ ფაქტებს მისთვის მოცემულ თვითმყოფ[16] ოდენობებად[17], არამედ მისი საქმეა იმის აღმოჩენა, რომ ესენი გონის *ქმედებებს*, მის (გონის) დადგენილ შინაარსს წარმოადგენენ, და მათი ასეთებად ახსნა.

§ 442

გონის ეს წინსვლა *განვითარებაა*, რამდენადაც მის არსებობას — *ცოდნას* — თავისთავშივე აქვს თავის შიდაარსად[18] და მიზნად თავისთავად-და-თავისთვის-განსაზღვრულად-ყოფნა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შიდაარსად და მიზნად გონებითი[19] აქვს. მაშასადამე, ამ შიდაარსისა და მიზნის სიხამდვილეში გადაყვანის ქმედება წარმოადგენს მის მხოლოდ ფორმალურ გადასვლას თავის მანიფესტაციაში და მასში (ამ მანიფესტაციაში) კვლავ თავისთავში შემოქცევას. რამდენადაც ცოდნა, თავისი ამ პირველი განსაზღვრულობით, ჯერ მხოლოდ აბსტრაქტულია, ანუ ფორმალურია, ამდენად გონის მიზანს აქ ის წარმოადგენს, რომ თავისი ცოდნის ობიექტურ შევსებას მიაღწიოს და მით, ამასთანავე, თავისი ცოდნის თავისუფლება *წარმოქმნას*.

შენიშვნა: აქ როდი გვმართებს ინდივიდის იმ განვითარების გახსენება, რომელიც *ანთროპოლოგიურ* განვითარებას უკავშირდება და რომლის მიხედვითაც ადამიანის უნარები და ძალები განიხილება როგორც ერთიმეორის შემდგომ გამოჩენადი და მოცემულ ადამიანში[20] თავისთავის გამომვლენი. ამ თანამიმდევრობის შემეცნებას ერთხანს (კონდიალიაკის ფილოსოფიიდან მოკიდე-

[15] innewohnend [16] selbständig [17] Sachen [18] Gehalt [19] das Vernünftige [20] Existenz

ბული)* დიდი ღირებულება ენიჭებოდა ხოლმე, თითქოს უნართა და ძალთა ამ წარმოქმნას, რომელიც *ბუნებითი* ეგონათ ხოლმე, მათი *წარმომავლობის* (Entstehen) ჩვენება და მათი ახსნა შეეძლო. აქ შეუძლებელია არ გვეცნოს ის მიმართულება, რომელიც ცდილობს გასაგები გახადოს გონის *მრავალგვარი* ქმედებები მისი *ერთიანობის* მიუხედავად და მათ შორის აუცილებელი მიმართება გვიჩვენოს; მაგრამ კატეგორიები, რომლებსაც ამგვარი ცდისთვის იყენებენ, ფრიად ღატაკია. ამ თვალსაზრისის გაბატონებული განსაზღვრულობა, უპირატესად, ისაა ხოლმე, რომ მასზე მდგომნი, მართალია, გრძნობადს სამართლიანად თვლიან პირველ, საწყის საფუძვლად, მაგრამ შემდგომი განსაზღვრებები ამ ამოსავალი პუნქტიდან მხოლოდ *მტკიცებითი* (აფირმატიული) წესით წარმომდგარად ესახებათ, ხოლო *ნეგატიური* მომენტი გონის ქმედებაში, რომლითაც ამ მასალის გაგონითება[21] და მისი, როგორც გრძნობადის, მოხსნა ხდება, მხედველობის გარეშე რჩება. ამგვარი პოზიციიდან ამოსვლით, გრძნობადი არა მარტო ემპირიულად პირველია, არამედ იგი რჩება კიდეც ჭეშმარიტად სუბსტანციურ საფუძვლად.

ასევე, თუ გონის ქმედებები განიხილება მხოლოდ როგორც *გარეგამოვლინებები*[22], საერთოდ ძალები — ვთქვათ, მათი *სარგებლიანობის* განსაზღვრით, ანუ იმის მიხედვით, რომ ისინი მიზანშეწონილნი ან მიზანშეუწონელნი არიან ინტელექტუალობის ან შიდაწიაღის [23] რაღაც სხვა ინტერესისთვის, — მაშინ ხელთ არ გვრჩება არავითარი *საბოლოო მიზანი*. ამ უკანასკნელს მხოლოდ თვით ცნება შეიძლება წარმოადგენდეს და ცნების ქმედებას მიზნად შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ თვით ცნება, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, უშუალობის ანუ სუბიექტურობის ფორმის მოხსნა, თავისთავის მიღწევა და წვდომა, თავისთავის *თავისთავის* მიმართვე[24] გამოთავისუფლება. ამგვარად, გონის ე. წ. უნარები მათი განსხვავებულობითურთ უნდა განვიხილოთ მხოლოდ როგორც ამ გამოთავისუფლების საფეხურები. და მხოლოდ ეს შეიძლება ჩაითვალოს გონისა და მისი სხვადასხვა ქმედებების განხილვის *გონების შესაბამის*[25] წესად.

დამატება: გონის არსებობა — *ცოდნა* — *აბსოლუტური* ფორმაა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავისი შინაარსის თავისთავში მქონე ფორმა, ანუ *ცნებად* არსებული, თავისი რეალობის თავისთავისთვის თვითვე მომცემი ცნება. ამიტომაც მხოლოდ მოჩვენებითობაა, თითქოს შინაარსი ანუ საგანი ცოდნისათვის მხოლოდ *მოცემული*, მასთან *გარედან* მოსული რამ იყოს — მოჩვენებითობაა, რომლის მოხსნითაც გონი თავს იმად ავლენს, რაც იგი *თავისთავად* არის, სახელდობრ, აბსოლუტურ თვითგანსაზღვრად, მისდამი (ცოდნისადმი) და თავისთავისადმი გარეგანის უსასრულო ნეგატიურობად, ყოველივე რეალობის *თავისთავისაგან* წარმომქმნელ *იდეალურად*. მაშასადამე, გონის *წინსვლას* (პროგრესს) მხოლოდ ის აზრი აქვს, რომ მოიხსნას ეს *მოჩვენებითობა*, რომ ცოდნამ თავისთავი დაამტკიცოს[26] როგორც ყოველივე შინაარსის თავისთავიდან განმავითარებელმა ფორმამ. ამგვარად, სულაც არ გვმართებს, გონის ქმედება მოცემულისო *დენ მიღე*-

---

* ეტიენ ბონო დე კონდილიაკი. «ტრაქტატი შეგრძნების შესახებ». პარიზი და ლონდონი, 1759.

[21] Vergeistigen [22] Äuβerungen [23] Gemüt [24] zu sich selbst [25] vernünftig [26] bewähre

ბით[27] შემოვფარგლოთ; მას (გონს), უფრო, *შემოქმედი* ქმედება უნდა ვუწოდოთ, თუმცაღა გონის პროდუქტებს, ვიდრე გონი მხოლოდ *სუბიექტურია*, ჯერ კიდევ არა აქვთ უშუალო ნამდვილობის ფორმა, არამედ მეტ-ნაკლებად *იდეალურნი* რჩებიან.

§ 443

როგორც ცნობიერებას საგნად აქვს თავისი წინამავალი საფეხური, ბუნებითი სული (§413), ისე გონსაც თავის საგნად აქვს ცნობიერება, ანუ, უფრო სწორად, იგი თავის საგნად იხდის ცნობიერებას; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუ ეს უკანასკნელი მხოლოდ *თავისთავად* არის მე-ს იგივეობა თავის სხვასთან (§ 415), გონი ამ იგივეობას ადგენს *თავისთვის*, რათა ამიერიდან *მან* (გონმა) იცოდეს იგი, ეს *კონკრეტული* ერთიანობა. მისი პროდუქტები არიან (ეგზისტენციური „არიან". მთარგმნ. შენ.) იმ გონებისეული განსაზღვრის შესაბამისად, რომ მათი შინაარსი *თავისთავად-მყოფია* და ამასთანავე თავისუფლების მიხედვით მისეულია (გონისეულია). ამგვარად, გონი რომ თავის დასაბამში *განსაზღვრულია*, მისი ეს განსაზღვრულობა ორმაგია — *ეს ყოფიერების* განსაზღვრულობაა და *მისეულობის* (გონისეულობის) განსაზღვრულობაა. პირველი იმაში მდგომარეობს, რომ გონი თავისთავში პოულობს რაღაცას როგორც *ყოფიერს*, მეორე იმაში, რომ იგი ამ რაღაცას ადგენს მხოლოდ როგორც *თავისის*. აქედან გამომდინარე, გონის გზა ასეთია:

ა/ გონი *თეორიულია*, საქმე აქვს გონებითთან, როგორც თავის უშუალო განსაზღვრულობასთან; და მას (გონებითს) ამიერიდან ადგენს როგორც *თავისას*. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი ცოდნას ათავისუფლებს (მისი) წანამძღვრისაგან და ამით — მისი აბსტრაქტულობისაგან[28] და განსაზღვრულობას სუბიექტურს ხდის. ამგვარად რომ დადგინდება ცოდნა როგორც *თავისთავშივე*[29] თავისთავად-და-თავისთვის-განსაზღვრული, ხოლო (ეს) განსაზღვრულობა — როგორც *მისეული* (ცოდნისეული) და ამით რომ იგი (ცოდნა) არის (ეგზისტენციალური „არის", მთარგმნელის შენ.) როგორც თავისუფალი *ინტელექტუალობა*, მაშინ იგი

ბ/ *ნებაა*, *პრაქტიკული გონია*, რომელიც უპირველესად აგრეთვე ფორმალურია, შინაარსი აქვს *მხოლოდ* როგორც *თავისი*, უშუალოდ მნებებელია[30] და ამიერიდან[31] თავისს ნების განსაზღვრას[32] ათავისუფლებს სუბიექტურობისაგან, როგორც მისი შინაარსის ცალმხრივი ფორმისაგან, ასე რომ იგი

გ/ თავისთავისთვის საგნობრივდება როგორც *თავისუფალი* გონი, რომელშიც ზემოხსენებული ორმაგი ცალმხრივობა მოხსნილია.

დამატება: თუ ცნობიერებაზე, რამდენადაც მას თავისი ობიექტი *უშუალოდ* აქვს, ვერ ვიტყვით, *სწრაფვა* გააჩნიაო, გონი, პირიქით, გაგებულ უნდა იქნეს როგორც *სწრაფვა*, ვინაიდან იგი, არსებითად, *ქმედებას* წარმოადგენს, სახელდობრ, უპირველესად.

ა/ იმ ქმედებას, რომლის ძალითაც თითქოსდა *უცხო* ობიექტს მოცემულის, განერთეულებულისა[33] და შემთხვევითის სახის[34] ნაცვლად გაშინაგნებულის.

[27] Aufnehmen [28] Abstraktion [29] in sich [30] will [31] nun [32] Willensbestimmung [33] Vereinzelten [34] Gestalt

ზოგადის, აუცილებლისა და გონებითის ფორმა ენიჭება. ობიექტის ამგვარი ცვლით გონი რეაგირებს *ცნობიერების* ცალმხრივობის წინააღმდეგ, რომელიც (ეს ცნობიერება) ობიექტებთან მიმართებაში დგება როგორც *უშუალოდ ყოფიერებთან* და არა აქვს ამათი ცოდნა, როგორც სუბიექტურისა. ასეთნაირად იგი *თეორიული* გონია. ამ გონში ბატონობს *ცოდნისკენ* სწრაფვა, *საცოდნელი შინაარსებისაკენ*[35] ლტოლვა[36]. ცოდნის შინაარსის შესახებ მე ვიცი, რომ იგი *არის*, მას ობიექტურობა აქვს — და, ამასთანავე, რომ იგი *ჩემშია*, მაშასადამე, *სუბიექტურია*. ამგვარად, ამ საფეხურზე, ცნობიერების საფეხურისაგან განსხვავებით, ობიექტს აღარა აქვს *მე*-ს მიმართ *ნეგატიურობის* განსაზღვრულობა.

ბ/ *პრაქტიკულ* გონს ამის საპირისპირო ამოსავალი წერტილი აქვს; იგი თავის საქმეს მოჩვენებითად თავისთავადი ობიექტიდან კი არ იწყებს, თეორიული გონივით, არამედ *მიზნიდან* და *ინტერესიდან*, მაშასადამე, *სუბიექტური* განსაზღვრულობებიდან და მხოლოდ სათანადო პროგრესითღა აღწევს იმას, რომ ესენი ობიექტური გახადოს. ამით იგი ისევე რეაგირებს თავისთავში ჩაკეტილი *თვითცნობიერების* ცალმხრივი სუბიექტურობის წინააღმდეგ, როგორც თეორიული გონი — მოცემულ საგანზე დამოკიდებული *ცნობიერების* წინააღმდეგ.

ამგვარად, თეორიული და პრაქტიკული გონი ერთიმეორეს განასრულებენ, ავსებენ[37] სწორედ იმიტომ, რომ ზემოხსენებული წესით ერთიმეორისაგან განსხვავებულნი არიან. მაგრამ ეს განსხვავებულობა აბსოლუტური არაა, რადგან *თეორიულ* გონსაც საქმე *თავის საკუთარ* განსაზღვრულობებთან, თავის აზრებთან აქვს და პირიქით — *გონებითი ნების* მიზნები განკერძოებული სუბიექტის კუთვნილი რამ კი არაა, არამედ *თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი* რამ. გონის ორივე ეს სახე გონების ფორმებს წარმოადგენს: რადგან თეორიულ გონშიც და პრაქტიკულშიც — ოღონდ სხვადასხვა გზით — ის წარმოიქმნება, რაშიც გონება მდგომარეობს — სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთობა. მაგრამ სუბიექტური გონის ამ ორ ფორმას ამასთანავე ის ნაკლიც აქვს საერთო, რომ ორივეში ამოვდივართ სუბიექტურისა და ობიექტურის მოჩვენებითი *გაყოფილობიდან* და ამ ურთიერთმოპირისპირე განსაზღვრულობათა ერთიანობა ჯერ კიდევ წარმოსაქმნელი გვრჩება. ეს ნაკლი თვით გონის ბუნებაში ძევს, რადგან ეს უკანასკნელი (გონი) ყოფიერი, უშუალოდ განსრულებული რამ კი არაა, არამედ, უფრო, თავისთავის წარმომქმნელია, წმინდა ქმედებაა, მის მიერ თავისთავშივე მოხდენილი, იმ წანამძღვრის მოხსნაა, რომელიც სუბიექტურისა და ობიექტურის დაპირისპირებაში მდგომარეობს.

§ 444

თეორიული გონიც და პრაქტიკულიც ჯერ კიდევ საერთოდ *სუბიექტური გონის* სფეროს ეკუთვნიან. მათ ვერ განვასხვავებთ, როგორც აქტიურსა და პასიურს. სუბიექტური გონი წარმომქმნელია, მაგრამ მისი წარმონაქმნები (პროდუქტები) ფორმალურია. *შიდა მხრივ* თეორიული გონის პროდუქტი მხოლოდ მისი იდეალური სამყაროა და თავისთავში აბსტრაქტული თვითგანსაზ-

[35] Kenntnissen [36] Drang [37] integriere

ღვრის შექმნა. რაც, კერძოდ, პრაქტიკულ გონს შეეხება, მას საქმე აქვს მხოლოდ თავისთავის განსაზღვრებთან[38], თავისსავე მასალასთან, რომელიც აგრეთვე ოდენ ფორმალურია, და ამით შემოსაზღვრულ შინაარსთან, რომელსაც იგი ზოგადობის ფორმას მოუპოვებს. ხოლო *გარემხივ*, რამდენადაც სუბიექტური გონი სულისა და ცნობიერების ერთიანობაა, მაშასადამე, *ყოფიერი* რეალობაცაა, რომელიც ანთროპოლოგიურია და ცნობიერების შესაბამისია ერთსა და იმავე დროს, მის პროდუქტს თეორიულ სფეროში *სიტყვა* წარმოადგენს, ხოლო პრაქტიკულში—*ტკბობა*[39], მაგრამ, ჯერჯერობით ,არა საქმე[40] და აქტი[41].

შენიშვნა: ფსიქოლოგია, ისევე როგორც ლოგიკა, იმ მეცნიერებათა რიცხვს ეკუთვნის, რომლებმაც ყველაზე ნაკლები სარგებელი პოვეს გონის იმ საყოველთაო განათლებასა და გონების უფრო ღრმა ცნების იმ გამომუშავებაში, რაც ახალმა დრომ მოიტანა, და ჯერაც არც თუ სახარბიელო მდგომარეობაში იმყოფება. მართალია, ფილოსოფიის კანტისეულმა შემობრუნებამ მას შედარებით უფრო დიდი მნიშვნელობა მიანიჭა, სახელდობრ, ის მნიშვნელობაც კი, რომ იგი, ამ ფილოსოფიის თანახმად, მეტაფიზიკის საფუძველსაც კი შეადგენს, ამასთან, შეადგენს იმ თავის ემპირიულ მდგომარეობაში, რომელშიც ფსიქოლოგია დღეს იმყოფება. მატაფიზიკის როლში ხომ — ამ ფილოსოფიის თანახმად, — მეცნიერება სხვა არა არის რა, თუ არა ადამიანური *ცნობიერების ფაქტთა ემპირიული* წვდომა[42], სახელდობრ, მათი წვდომა როგორც *ფაქტებისა*, წვდომა ისეთებად, როგორადაც მოცემული არიან, და მათი დანაწევრება (ანალიზი). ფსიქოლოგიის საქმის ამგვარმა დაყენებამ, რომლის დროსაც ხდება მისი აღრევა ცნობიერების საფეხურის კუთვნილ ფორმებთან და ანთროპოლოგიასთან, ვერაფრით შეცვალა თვით მისი (ფსიქოლოგიის) მდგომარეობა და მხოლოდ ის გამოიწვია ახალი, რომ მეტაფიზიკისთვისაც და ფილოსოფიისთვისაც საერთოდ, ისევე როგორც გონის, როგორც ასეთისათვის, ხელი იქნა აღებული იმის *აუცილებლობის შემეცნებაზე*, რაც *თავისთავად და თავისთვის* არის, — *ცნებაზე და ჭეშმარიტებაზე*.

დამატება: მხოლოდ *სულია პასიური*, *თავისუფალი გონი* კი თავისი არსებით *აქტიურია*, *პროდუქტიულია*. ამიტომ შეცდომაა, ზოგჯერ რომ თეორიულ გონს პრაქტიკულისაგან იმით ასხვავებენ, რომ პირველს *პასიურ* საწყისს[43] უწოდებენ, მეორეს კი *აქტიურს*. მოვლენის მიხედვით ამ განსხვავებას, რა თქმა უნდა, თავისი სისწორე გააჩნია. ასე ჩანს, რომ თეორიული გონი მხოლოდ ღებულობს იმას, რაც სახეზეა, პრაქტიკული კი, — საპირისპიროდ ამისა, — წარმოქმნის რაღაცას, რაც ჯერ კიდევ სახეზე არაა გარეგნულად. მაგრამ სინამდვილეში, — როგორც უკვე აღინიშნა § 422-ის დამატებაში, — თეორიული გონი მხოლოდ სხვის, რაღაცა მოცემული ობიექტის მიმღები კი არაა, არამედ თვითონ ავლენს თავისთავს, როგორც აქტიურს, იმით, რომ საგნის შინაარსს, რომელიც თავისთავად გონებითია, გარეგანობისა და ერთეულობის ფორმიდან გონების ფორმამდე აამაღლებს და პირიქით — პრაქტიკულ გონსაც პასიური მხარე აქვს, ვინაიდან თავისი შინაარსი მას, თავდაპირველად მაინც, ეძლევა, თუმცა კი *არა გარედან*, არამედ *შიგნიდან*, და ამგვარად ეს შინაარსი უშუალო შინაარსია და არა გონებითი ნების ქმედების შედეგად

---

[38] Selbstestimmmung [39] Genuβ [40] Tat [41] Handlung [42] auffassen [43] das Passive

დადგენილი. ასე დადგენილად იგი (ეს შინაარსი) *მოაზრე ცოდნის*[44] მეშვეობით, მაშასადამე, თეორიული გონის მეშვეობითაა უნდა იქცეს.

არანაკლებ მცდარად, ვიდრე თეორიულისა და პრაქტიკულის ზემოდახასიათებული წესით გარჩევაა, უნდა ვაღიაროთ მათი ის გარჩევა, რომლის თანახმადაც ინტელექტუალობა[45] *შემოფარგლულია*, ნება კი — უსაზღვრო. შესაძლებელია სწორედ პირიქითაც მოვიქცეთ — უფრო შემოფარგლულად სწორედ ნება ვაღიაროთ, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ბრძოლაში ებმება გარეგან, წინააღმდეგობის გამწევ მატერიასთან, ნამდვილის (სხვა ყოველივეს) გამომრიცხველ ერთეულობასთან და, ამასთანავე, თავის პირისპირ ჰყავს სხვა ადამიანის ნება, მაშინ როცა ინტელექტუალობა, როგორც ასეთი, თავის გარეგამოვლინებაში არ სცილდება *სიტყვას* — თავის ამ განქარვებადსა და სწრაფწარმავალ, წინააღმდეგობის უნარმოკლებულ სტიქიაში მომხდარ სავსებით *იდეალურ* რეალიზაციას, — მაშასადამე, თავისს გამოვლინებაში სავსებით *თავისთავთან*[46] რჩება, თავისთავში აღწევს დამოუკიდებლობას, თავისთავს თვითმიზნად, ღვთაებრივ რადმე გვივლენს და, *ცნებებში მომქცევი შემეცნების*[47] ფორმით, გონის შეუზღუდველ თავისუფლებასა და მის თავისთავთან შერიგებას ახორციელებს.

მაგრამ სუბიექტური გონის ორსავე რაგვარობას[48] — ინტელექტუალობასა და ნებას — უპირველესად, მხოლოდ *ფორმალური* ჭეშმარიტობა აქვთ. რადგან არც ერთში და არც მეორეში შინაარსი უშუალოდ არ შეესაბამება ცოდნის უსასრულო ფორმას, ასე რომ ეს ფორმა, ამგვარად, ჯერ *ჭეშმარიტად შევსებული* არაა.

მართალია, თეორიულის სფეროში საგანი, ერთი მხრივ, სუბიექტურდება, მაგრამ ამასთანავე, მეორე მხრივ, საგნის რაღაცა შინაარსი სუბიექტურობასთან ერთიანობის გარეთ რჩება, ამიტომაც სუბიექტური აქ მხოლოდ ობიექტის არააბსოლუტურად გამჭვალავ ფორმას წარმოადგენს და ობიექტი არაა სავსებით გონის მიერ დადგენილი რამ. პრაქტიკულ სფეროში კი, პირუკუ, სუბიექტურს ჯერ კიდევ არა აქვს უშუალოდ ჭეშმარიტი ობიექტურობა, ვინაიდან იგი (სუბიექტური) თავისს უშუალობაში არ წარმოადგენს აბსოლუტურად ზოგად, თავისთავად და თავისთვის მყოფ რასმე, არამედ ინდივიდის ერთეულობას ეკუთვნის.

როცა გონს თავისი ზემოხსენებული ნაკლოვანება დაძლეული აქვს, მაშასადამე, როცა მის *შინაარსსა* და *ფორმას* შორის გაორება აღარ არსებობს, როცა გონებისეული უეჭველობა — სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობის უეჭველობა — *ფორმალური* აღარაა, არამედ, პირიქით, *შევსებულია*, როცა, ამგვარად, გონის ერთადერთ შინაარსს *იდეა* შეადგენს, მაშინ *სუბიექტურ* გონს თავისი მიზანი მიღწეული აქვს და *ობიექტურ* გონში გადადის. ამ უკანასკნელმა იცის თავისი თავისუფლება, იგი იმეცნებს იმას, რომ მისი *სუბიექტურობა* თავის ჭეშმარიტობაში თვით *აბსოლუტურ ობიექტურობას* შეადგენს, და არა მარტო სწვდება თავისთავს *თავისში*, როგორც იდეას, არამედ წარმოქმნის კიდეც თავისთავს, როგორც თავისუფლების გარეგანად *სახეზე-მყოფ*[49] *სამყაროს*.

---

[44] denkender Wille [45] Intelligenz [46] bei sich [47] begreifendes Erkennen [48] Weisen [49] vorhanden

I. თეორიული გონი

§ 445

ინტელექტუალობა თავისთავს განსაზღვრულს პოულობს. ესაა ის, რაც მას ეჩვენება[50] და რისგანაც იგი ამოდის თავის უშუალობაში. მაგრამ, როგორც ცოდნა, ინტელექტუალობა ესაა, რომ იგი ამ პოვნილს ადგენს თავის საკუთრად. მის (ამ ინტელექტუალობის) ქმედებას საქმე აქვს ცარიელ ფორმასთან, — გონების **პოვნასთან.** ინტელექტუალობის მიზანია, რომ მისი ცნება მისთვის იყოს, სხვა სიტყვები რომ ვთქვათ, რომ იგი (ინტელექტუალობა) გონება იყოს თავისთვის, რითაც, ამასთან ერთადვე, მისი შინაარსიც მისთვის გონებითი ხდება. ეს ქმედება შემეცნებაა. ვინაიდან გონება კონკრეტულია, უეჭველობისეული[51] ფორმალური ცოდნა განსაზღვრულსა და ცნებისშესაბამის[52] ცოდნამდე მაღლდება. ამ ამაღლების მსვლელობა თვითაა გონებითი და იგი ინტელექტუალური ქმედების ერთი განსაზღვრულობის (გონის ერთი ე. წ. უნარის) გადასვლაა მეორეში, ცნების მიერ განსაზღვრული და აუცილებელი. ზემოხსენებული მოჩვენებითობის უარყოფა, გონებითს ვპოულობთ, (და ეს უარყოფაა შემეცნება), ამოდის უეჭველობიდან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ინტელექტუალობის რწმენიდან, რომ გონებითი ცოდნის უნარი შესწევს, რომ ძალუძს დაიუფლოს[53], თავისად გაიხადოს გონება, რომელსაც (ამ გონებას) იგი (ინტელექტუალობა) და მისი შინაარსი თავისთავად წარმოადგენენ.

შენიშვნა: ინტელექტულობისა და ნების ურთიერთგარჩევაში ხშირად იმ არასწორ აზრს დებენ ხოლმე, რომ ესენი ესმით როგორც მყარი, ერთიმეორისაგან გათიშული არსებულნი[54], ასე რომ გამოდის, თითქოს შესაძლებელი იყოს ნებების (წადილის, მონდომების) არსებობა ინტელექტუალობის მონაწილეობის გარეშე და ინტელექტუალობის მოქმედება — ნების გარეშე. იმის შესაძლებლობა, რომ, როგორც იტყვიან ხოლმე, განსჯა ზოგჯერ უგულოდ შეგვხვდეს და გული — უგანსჯოდ, რომ არსებობდეს ცალმხრივად განსჯის უნარმოკლებული გული და უგულო განსჯისუნარი, ყველა შემთხვევაში მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ ქვეყნად ადგილი ჰქონიათ ცუდ, თავისთავში არაჭეშმარიტ ადამიანებს[55], მაგრამ ის ფილოსოფია ფილოსოფია არაა, რომელიც მოისურვებს აქარსობისა და წარმოდგენის ამგვარი არაჭეშმარიტებები ჭეშმარიტებად წარმოგვისახოს და ის, რაც ცუდია — საქმის ბუნებად. უამრავი სხვა ფორმები, რომლებსაც ინტელექტუალობა იყენებს — ის, რომ მას შთაბეჭდილებები გარედან მოსდის, რომ იგი მათ ღებულობს, რომ წარმოდგენები ჩნდება გარეგანი ნივთების ზემოქმედების, როგორც თავისი მიზეზის, შედეგად, და ასე შემდეგ — ყოველივე ეს სულ კატეგორიებისეულ თვალთახედვის წერტილს ეკუთვნის, რომელიც არაა არც გონის თვალთახედვის წერტილი და არც ფილოსოფიური განხილვისა.

რეფლექსიის ერთერთ ფორმას, რომლის გამოყენებაც ამგვარი მიდგომისას ყველაზე უფრო უყვართ ხოლმე, სულის, ინტელექტუალობის ან გონის ძალთა[56] და უნართა ფორმა წარმოადგენს. უნარი, ისევე როგორც ძალა, რაღაცა შინაარსის მყარი განსაზღვრულო-

[50] Schein [51] Gewißheit [52] begriffsgemäß [53] sich aneignen [54] Existenzen [55] Existenzen
[53] Kräfte

ბაა, თავისთავში-რეფლექსიად (თავისთავში-შემოქცევად. მთარგმ) წარმოდგენილი. ძალა (§ 136), მართალია, *უსასრულობაა* ფორმისა, შინაგანის და გარეგანისა, მაგრამ მისი არსებისეული *სასრულობა* მოიცავს შინაარსის *განურჩევლობას* ფორმის მიმართ (იქვე, შენიშვნა). ამაში მდგომარეობს ის უგონებობა[57], რაც რეფლექსიის ამ ფორმას და გონის განხილვას, როგორც *ძალთა* სიმრავლისას, მასში (გონში) და ბუნებაში შემოაქვს. ის რისიც *ერთიმეორისაგან გარჩევა* ძალგვიძს გონის ქმედებაში, ზემოდახასიათებული მიდგომისას მიჩნეულია *თავისთავადს გარკვეულობად* და ამ შეხედულების მომხრეთა ხელში გონი გაქვავებულ მექანიკურ კრებადობად იქცევა. ამასთან, საქმეში არაფერი შეიცვლება, თუ გამოთქმების „ძალნი“ და „უნარები“ ნაცვლად გამოთქმას „ქმედებანი“ ვიხმართ. ქმედებათა *ურთიერთიზოლირებაც* გონს აგრეგატულ არსებად აქცევს და მათ (ამ ქმედებათა) ურთიერთმიმართებას განიხილავს როგორც გარეგანსა და შემთხვევითს.

ინტელექტუალობის, როგორც თეორიული გონის, საქმიანობას *შემეცნება* ვუწოდეთ არა იმ აზრით, რომ იგი *სხვათა შორის* შემეცნებასაც ეწევა, გარდა ამისა კი ჭვრეტს, წარმოიდგენს, იხსენებს, წარმოისახავს და ა. შ. ასეთი მიდგომა, უპირველეს ყოვლისა, დაკავშირებული იქნებოდა გონის ქმედებათა იმ ურთიერთ იზოლირებასთან, რომელიც წეღან დავგმეთ. მაგრამ, გარდა ამისა, ამას უკავშირდება ახალი დროის დიადი საკითხიც — შესაძლებელია თუ არა ჭეშმარიტი შემეცნება ანუ ჭეშმარიტების შემეცნება? ასე რომ, თუკი დავინახავთ, რომ ასეთი შემეცნება შეუძლებელია, მაშინ შემეცნების მისწრაფებაც უნდა დავთმოთ. იმ მრავალრიცხოვან მხარეებს, საფუძვლებსა და კატეგორიებს, რომლითაც გარეგნული რეფლექსია ავსებს ამ საკითხის განხილვას, მათი კუთვნილი სათანადო ადგილას მიეზღვება. რაც უფრო გარეგნული წესით ირჯება განსჯისუნარი ამ საქმეში, მით უფრო ბუნდოვანდება მის თვალში მარტივი საგანი. აქაა სწორედ შესაფერისი ადგილი შემეცნების მარტივი ცნების გამოყენებისათვის, რომელიც უპირისპირდება სავსებით საყოველთაო თვალსაზრისს ამ საკითხზე, სახელდობრ, თვალსაზრისს, რომელიც კითხვის ქვეშ აყენებს ჭეშმარიტი შემეცნების *შესაძლებლობას* და შესაძლებლობისა და თვითნებობის საქმედ აცხადებს იმას, შემეცნებას გავყვებით თუ მასზე ხელს ავიღებთ ჩვენ დავინახეთ, რომ შემეცნების ცნება თვით ინტელექტუალობაა, იგი თვით გონების უეჭველობას წარმოადგენს; ინტელექტუალობის სინამდვილეს თვით შემეცნება წარმოადგენს. აქედან კი გამომდინარეობს, რომ შეუსაბამობაა, ვილაპარაკოთ ინტელექტუალობაზე და ამასთან ერთად — შემეცნების ოდენ შესაძლებლობაზე ან ნებითობაზე. შემეცნება ჭეშმარიტი სწორედ იმდენად არის, რამდენადაც ინტელექტუალობა მას ანამდვილებს ანუ მის ცნებას *თავისთვის* ადგენს. ამ ფორმალური განსაზღვრების კონკრეტული საზრისი იმაშივე ძევს, რაშიც შემეცნებისა. მისი რეალიზაციის მომხდენი ქმედების მომენტებია ჭვრეტა, წარმოდგენა, მოგონება და ასე შემდეგ; ამ ქმედებებს არა აქვს სხვა რამ იმანენტური საზრისი, მათ მიზანს მხოლოდდამხოლოდ შემეცნების

[57] das Vernunftlose

ცნება (იხ. შენიშვნა § 445) წარმოადგენს. მხოლოდ მაშინ, თუ მათ იზოლირებას მოვახდენთ, შეიძლება გვეგონოს, ერთი მხრივ, რომ ესენი სხვა რამესაც არგიან გარდა შემეცნებისა, ხოლო მეორე მხრივ, რომ ისინი თავისთავად აღებულნი იძლევიან დაკმაყოფილებას, და ამ საფუძველზე მოვყვებით ხოლმე ჭვრეტის, მოგონების, წარმოსახვის თამაშის ხოტბას. რა თქმა უნდა, იზოლირებულ ანუ გონს მოკლებულ ჭვრეტასაც, წარმოსახვის თამაშსაც და ა. შ. ძალუძს ტკბობა მოგვანიჭოს; რაც ფიზიკურ ბუნებაში ძირეულ გარკვეულობას[58] შეადგენს, — (გონების) თავისთავ-გარეთ-ყოფნა, იმანენტური გონების მომენტთა ერთიმეორის-გარეთ-წარმოდგენილობა, — ის ინტელექტუალობაში ნაწილობრივ მისსავე თვითნებობას ძალუძს, ნაწილობრივ კი უნებურად ემართება მას, რამდენადაც იგი თვითონ (ჯერ) მხოლოდ ბუნებითია, ჩამოუყალიბებელია[59]. რაც შეეხება *ჭეშმარიტ დაკმაყოფილებას*, არავინ დაიყწებს კამათს იმაზე, რომ მას მხოლოდ განსჯისა და გონის მიერ გამსჭვალული ჭვრეტა, გონებითი[60] წარმოდგენა, ფანტაზიის გონების მიერ გაჟღენთილი, იდეათა საცნაურმყოფელი[61] წარმონაქმნები და ასე შემდეგ, *შემმეცნებელი* წარმოდგენა და ასე შემდეგ გვანიჭებს. ის *ჭეშმარიტი*, რომელიც ამგვარ დაკმაყოფილებას მიეწერება, იმაში მდგომარეობს, რომ ჭვრეტა, წარმოდგენა და ასე შემდეგ აქ ხელთ გვაქვს არა იზოლირებულად, არამედ როგორც ყოვლადობის (ტოტალობის, მთლიანობის) — თვითონ შემეცნების — მომენტები.

დამატება: როგორც უკვე აღინიშნა § 441-ის დამატებაში, თვითონ *სულისა* და *ცნობიერების* უარყოფით გაშუალებულ გონსაც თავდაპირველად ჯერ კიდევ *უშუალობის* ფორმა აქვს, მაშასადამე, ისე *ჩანს*, თითქოს იგი *თავისადმი გარეგანია*, თითქოს, ცნობიერებასავით, გონებითთან მიმართებაში დგას როგორც *მის გარეთ მყოფთან*, როგორც მხოლოდ *მზადპოვნილთან*[62], არა მისით *გაშუალებულთან*. მაგრამ განვითარების ორივე წინამავალი საფეხურის — ამ მის მიერვე თავისთვის მიცემული წანამძღვრების — მოხსნით გონმა უკვე გვიჩვენა თავისთავი როგორც *თავისთავის-თავისთავითვე-გამაშუალებელი*, როგორც ოავისი სხვიდან თავისთავის თავისთავში უკუმომყვანი, როგორც *სუბიექტურისა* და *ობიექტურის* ერთიანობა. თქმულიდან გამომდინარე, თავისთავთან მობრუნებული გონის ქმედება, რომელიც (ეს გონი) თავის წიაღში უკვე შეიცავს თავისთავად-მყოფ ობიექტს, როგორც მოხსნილს, აუცილებლადაა მიმართული იქითკენ, რომ მოხსნას თავისთავისა და თავისი საგნის უშუალობის მოჩვენებითობაც—ობიექტის *ოდენ მზადპოვნილობის* ფორმაც. თქმულის შესაბამისად, მართალია, ინტელექტუალობის ქმედებაც წარმოგვიდგება როგორც *ფორმალური*, *შეუვსებელი*, ხოლო გონი, აქედან გამომდინარე, — როგორც *არმცოდნე*, და საქმე უპირატესად იმას ეხება, რომ ეს არმცოდნეობა მოცილებული იქნეს. ამის მისაღწევად ინტელექტუალობა შეივსება უშუალოდ მოცემული ობიექტით, რომელიც, სწორედ თავისი უშუალობის გამო, გარეგანი აქ-არსობის ყოველივე შემთხვევითობით, არაობითა[63] და არაჭეშმარიტობითაა დამძიმებული. მაგრამ ინტელექტუალობა როდი ჩერდება საგანთა ამ შინაარსის შეთვისებაზე, რომელიც (ეს შინაარსი) უშუალოდ იძლევა თავის-

---

[58] Grundbestimmtheit [59] ungebildet [60] vernünftig [61] darstellend [62] Vorgefundenes
[63] Nichtigkeit

თავს; იგი, პირიქით, წმენდს საგანს ყოველივე იმისაგან, რაც მასში აღმოჩნდება შემთხვევითი და არარაული[64]. ამგვარად, თუმცა ცნობიერებას, როგორც დავინახეთ, თავისი შემდგომი ჩამოყალიბება-სახისმიცემა[65] მისი ობიექტის განსაზღვრულობათა თავისთავად მიმდინარე ცვლიდან წამოსულად წარმოუდგება, ინტელექტუალობა, პირიქით, გონის იმ ფორმად დგინდება, რომელშიც თვით იგი ცვლის საგანს და ამ უკანასკნელის განვითარებით თვით ვითარდება ჭეშმარიტებისაკენ. საგანს რომ *გარეგანიდან* *შინაგანად* აქცევს, ამით ინტელექტუალობა თავისთავს იშინაგანებს. საგნის გაშინაგანება[66] და გონის შინაგანად ქცევა[67] ერთი და იგივეა. ის, რისი გონებითი ცოდნაც აქვს გონს, სწორედ იმით, რომ იგი გონებითი წესით ცოდნილია, გონებითი შინაარსი ხდება.

ამგვარად, ინტელექტუალობა განსძარცავს საგანს შემთხვევითობის ფორმას, სწვდება მის გონებითს ბუნებას, ამ გზით ამ უკანასკნელს სუბიექტურად ადგენს და ამითვე, ამავე დროს, პირუკუ — სუბიექტურობას ობიექტური გონებითის ფორმად აყალიბებს. ასე იქცევა იმთავით *აბსტრაქტული*, *ფორმალური* ცოდნა *კონკრეტულ*, *ჭეშმარიტი შინაარსით შევსებულ*, მაშასადამე — ობიექტურ ცოდნად. ინტელექტუალობა რომ ამ მიზანს მიაღწევს, რომელიც მისმავე ცნებამ დაუსახა, იგი სინამდვილეში[68] ის, რაც იმთავით იგი მხოლოდ *ჯერ-არს, რომ იყოს* — იგი *შემეცნებაა*. ეს უკანასკნელი კარგად უნდა განვასხვავოთ ოდენ ცოდნისაგან; რადგან *ცნობიერებაც* უკვე ცოდნაა. მაგრამ თავისუფალი გონი არ კმაყოფილდება ლიტონი[69] ცოდნით. მას სწადია *შემეცნება*, სხვა სიტყვით— სწადია არა მარტო იმის ცოდნა, რომ რაღაც საგანი *არის*, და იმისა, რა არის ეს საგანი *საერთოდ*, ისევე როგორც თავისი *შემთხვევითი*, *გარეგანი* განსაზღვრულობების მიხედვით, არამედ იმის ცოდნაც, თუ რაში მდგომარეობს საგნის *განსაზღვრული სუბსტანციური ბუნება*. ცოდნისა და შემეცნების ეს განსხვავება განათლებული აზროვნებისათვის კარგად ცნობილი რამ არის. ასე, მაგალითად, ვიტყვით: „მართალია, *ვიცით*, რომ ღმერთი არის, მაგრამ მისი *შემეცნება* არ ძალგვიძს". ამ მტკიცების საზრისი ისაა, რომ, მართალია, გვაქვს განუსაზღვრელი წარმოდგენა ღმერთის *აბსტრაქტული* არსების შესახებ, მაგრამ არ შეგვიძლია მისი *განსაზღვრული*, *კონკრეტული* ბუნების წვდომა. შესაძლებელია, რომ ამის მთქმელნი — იმდენად, რამდენადაც საქმე მათს საკუთარ პიროვნებას შეეხება, — სავსებით მართალნი იყვნენ. რადგან, თუმცა ის თეოლოგია, რომელსაც ღმერთი შეუმეცნებლად მიაჩნია, ეგზეგეტურად, კრიტიკულად და ისტორიულად ბევრს მსჯელობს მის შესახებ და ამ გზით კარგა ვრცელ მეცნიერებადაც ქცეულა, იგი მაინც მხოლოდ გარეგანი მხარის ცოდნას აღწევს, საგნის არსებითს (სუბსტანციურ) შინაარსს კი, პირიქით, ემიჯნება, როგორც თავისი სუსტი გონისათვის მოუნელებელს, და მით ხელს იღებს ღვთის *შემეცნებაზე*, ვინაიდან, როგორც უკვე ითქვა, შემეცნებისათვის *გარეგან გარკვეულობათა* ცოდნა არ კმარა, არამედ აუცილებელია საგნის *სუბსტანციურ გარკვეულობათა წვდომაც*. ამგვარი მეცნიერება, წეღან რომ დავახასიათეთ, *ცნობიერების* საფეხურზე დგას და არა *ჭეშმარიტი* *ინტე*-

---

[64] nichtig [65] Fortbildung [66] Innerlichmachung [67] Erinnerung, შიგნი შემოქცევა [68] In Wahreit [69] e.nfachen

ლექტუალობისაზე, რომლისთვისაც ზოგჯერ სამართლიანად უწოდებიათ ხოლმე შემეცნების უნარი. ოღონდ ამ სახელწოდების ხარვეზი ისაა, რომ გამოთქმას „უნარი“ შიშველი შესაძლებლობის მკვეთრად გამოხატული მნიშვნელობა აქვს.

იმისთვის, რომ წინამდებარე განხილვის გეგმა ადვილად თვალგადასავლები იყოს, აქ წინასწარ მოვხაზავთ იმ ფორმალურ გზას, რომელსაც ინტელექტუალობა შემეცნებად განვითარებისას გაივლის. ეს გზა შემდეგია.

თავდაპირველად ინტელექტუალობას აქვს უშუალო ობიექტი, შემდეგ (ეს მეორეა) მას აქვს თავისთავში რეფლექტირებული, გაშინაგანებული მასალა; დასასრულ (და ეს მესამეა), მას აქვს საგანი, რომელიც იმდენადვე სუბიექტურია, რამდენადაც ობიექტური.

ასე ჩნდება სამი საფეხური:

ა/ უშუალოდ ერთეულ ობიექტთან მიმართებაში მდგომი, მატერიალურისებრი ცოდნის საფეხური ანუ ჭვრეტის საფეხური

ბ/ ინტელექტუალობის, რომელიც თავისთავს ობიექტის ერთეულობასთან მიმართებაში ყოფნიდან კვლავ თავისთავში უკუმოიყვანს და ობიექტს ზოგადთან მიმართებაში დააყენებს, ანუ წარმოდგენის საფეხური.

გ/ საგანთა კონკრეტული ზოგადობის ცნებებში-მწვდომი[70] ინტელექტუალობის საფეხური ანუ აზროვნების საფეხური, ამ სიტყვის („აზროვნება“) იმ განსაზღვრული აზრით, რომ ის, რასაც ვიაზრებთ, არის კიდეც, ობიექტურობაც აქვს.

ა/ ჭვრეტის, უშუალო შემეცნების საფეხური ანუ გონებითობის გარკვეულობის მქონედ დადგენილი, გონის უეჭველობით გამსჭვალული ცნობიერების საფეხური თავის მხრივ სამ ქვესაფეხურად იშლება:

1. აქ ინტელექტუალობა თავის საქმეს მატერიის უშუალო შეგრძნებით იწყებს

2. შემდეგ იგი ობიექტის თავისთავისაგან გამომყოფ და ამავე დროს მის დამაფიქსირებელ ყურადღებად იქცევა.

3. და ამ გზაზე იგი ობიექტის, როგორც თავისადმი-გარეგანის, დამდგენ ჭვრეტად, საკუთრივ ჭვრეტად ვითარდება.

ბ/ ინტელექტუალობის მეორე საფეხური კი, წარმოდგენისა, შემდეგ სამ ქვესაფეხურს მოიცავს:

1. მოგონებისას („გაშინაგანებისას“, Erinnerung*).
2. წარმოსახვისას
3. მეხსიერებისას

გ/ დასასრულ, ამ სფეროს მესამე მთავარ საფეხურს, აზროვნებისას, შინაარსად აქვს:

1. განსჯისუნარი
2. მსჯელობა
3. გონება.

---

70 begreifend

* აქ და ქვემოთ კვლავ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ სიტყვა Erinnerung «გაშინაგანებასაც» ნიშნავს და «გახსენებასაც», «მოგონებასაც». (მთარგმნ. შენ.).

1. ჭვრეტა

§ 446

გონი, რომელიც, ა) ვითარცა სული, ბუნებითადაა განსაზღვრული ბ) ვითარცა ცნობიერება, მიმართებაში იმყოფება ამ განსაზღვრულობასთან, როგორც გარეგან ობიექტთან, ხოლო გ) ვითარცა ინტელექტუალობა (1) თავისთავს ასე განსაზღვრულს პოვებს, არის თავისივე ყრუ ძვრა[71] თავისთავშივე, რომელშიც (ამ ძვრაში) იგი მატერიისებრია[72] თავისთავისთვის და საკუთარი ცოდნის მთელი მატერიის მფლობელია. ამ უშუალობის წყალობით, რომელშიც იგი, ამგვარად, უპირველესად იმყოფება, იგი მასში (ამ უშუალობაში) არის მხოლოდ როგორც ერთეული და სუბიექტური ამ სიტყვის მდაბიო აზრით და, ამგვარად, იგი აქ გვევლინება როგორც მგრძნობი.

შენიშვნა: თუ ზემოთ (§ 399) უკვე შეგვხვდა გრძნობა, როგორც სულის არსებობის ერთერთი წესი, იქ პოვნილობას ანუ უშუალობას (უშუალოდ მოცემულობას. მთარგმნ.), არსებითად, ბუნებითი ყოფიერების ანუ სხეულებრიობის აზრი ჰქონდა, აქ კი მხოლოდ აბსტრაქტული აზრი აქვს უშუალობისა საერთოდ.

დამატება: გრძნობაზე უკვე ორჯერ მოგვიხდა ლაპარაკი, მაგრამ სხვადასხვა მიმართებაში. ჯერ მისი განხილვა დაგვჭირდა სულთან დაკავშირებით, სახელდობრ, იქ, სადაც სული, თავისი ჩაკეტილი ბუნებითი სიცოცხლისაგან გამოღვიძებული, თავისი მთვლემარე ბუნების შინაარსეულ განსაზღვრულობებს თავისთავში პოულობს და სწორედ ამითაა შემგრძნობი, მაგრამ თავისი შეგრძნების შეზღუდულობის მოხსნით თავისი თვითობის, თავისი ყოვლადობის (ტოტალობის, მთლიანობის) გრძნობას აღწევს და საბოლოოდ, სწვდება რა თავისთავს როგორც მე-ს, ცნობიერებად იღვიძებს. ცობიერების საფეხურზე მსჯელობისას მეორედ შევეხეთ გრძნობას. მაგრამ იქ გრძნობის განსაზღვრულობებს წარმოადგენდა ცნობიერების მატერია, რომელიც მოცილებულია სულს და დამოუკიდებელი ობიექტის სახით გვევლინება. დაბოლოს, ამჯერად, მესამედ, გრძნობას იმ ფორმის მნიშვნელობა აქვს, რომელსაც სულისა და ცნობიერების ერთიანობისა და ჭეშმარიტობის შემქმნელი გონი, როგორც ასეთი, უპირველესად ყოვლისა ანიჭებს თავისთავს. ამ უკანასკნელში გრძნობის შინაარსი განთავისუფლებულია ორმაგი ცალმხრივობისაგან, რომელიც მას ჰქონდა ჯერ სულის, ხოლო შემდეგ ცნობიერების საფეხურზე, რადგან ახლა ამ შინაარსს ის განსაზღვრულობა აქვს, რომ, თავისთავად, იმდენადვე ობიექტურია, რამდენადაც სუბიექტური, და სულის ქმედება ახლა მხოლოდ იქითკენაა მიმართული, რომ იგი (ეს შინაარსი) დაადგინოს როგორც სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობა.

§ 447

გრძნობის ფორმა ისაა, რომ იგი, მართალია, გარკვეული აფიცირებაა, მაგრამ ეს გარკვეულობა მარტივია. ამიტომაც გრძნობას, თუნდაც

---

[71] Weben [72] stoffartig

მისი შინაარსი უაღრესი მომწიფებულობით ხასიათდებოდეს და უჭეშმარიტესი იყოს, შემთხვევითი ცალკეულობის[73] ფორმა აქვს, იმაზეც რომ აღარაფერი ვთქვათ, რომ შინაარსიც შესაძლოა უღატაკესი და უარაჭეშმარიტესი იყოს.

შენიშვნა: გონს რომ თავის გრძნობაში თავის წარმოდგენათა *მატერია* აქვს ხელთ, ეს ძალიან გავრცელებული შეხედულებაა, მაგრამ უფრო ხშირად მასში იმის საპირისპირო აზრი იდება ხოლმე, რაც მას წინამდებარე მსჯელობაში აქვს. გრძნობის სიმარტივისდა საწინააღმდეგოდ, ჩვეულებრივ, პირველადად მიიჩნევენ ხოლმე პირველგაყოფას[74] (მსჯელობას)* საერთოდ, ცნობიერების დაყოფას სუბიექტად და ობიექტად, შემდეგ კი შეგრძნების განსაზღვრულობა *თავისთავადი* გარეგანი ან შინაგანი *საგნიდან* გამოჰყავთ ხოლმე. ეს ცნობიერების თვალსაზრისი, რომელიც გონის იდეალიზმის მოპირისპირეა, აქ, გონის ჭეშმარიტებაში, გადალახულია და გრძნობის მასალა, უფრო, გონისათვის იმანენტურ რადმე დგინდება. რაც შეეხება გრძნობის შინაარსს, მის შესახებ დიდი გავრცელება აქვს ცრურწმენას, რომ *გრძნობაში მეტი ძევს, ვიდრე აზროვნებაში*. განსაკუთრებით თავგამოდებით ამტკიცებენ ხოლმე ამას მორალური და რელიგიური გრძნობის შესახებ. მაგრამ უკვე ნაჩვენებია, რომ მატერია — რაც გონი, როგორც მგრძნობელი, თვითაა თავისთავისთვის,—აქაც გონების თავისთავად-და-თავისთვის-გარკვეულობაა, ამიტომაც გრძნობაში შემოდის ყოველივე გონებითი და ყოველივე გონითი შინაარსიც. მაგრამ თვითობრივი ერთეულობის ფორმა, რომელიც გონს გრძნობაში აქვს, ყველაზე დაბალი და ყველაზე უარესი ფორმაა, მასში გონი არის არა როგორც თავისუფალი, როგორც უსასრულო ზოგადობა, არამედ, პირიქით, მისი შემადგენლობა[75] და მისი შინაარსი არის როგორც შემთხვევითი, სუბიექტური, ცალკეული[76] რამ. *ჩამოყალიბებული*[77], ჭეშმარიტი განცდა ჩამოყალიბებული და განათლებული[78] გონის განცდაა, რომელსაც (ამ გონს) გარკვეული განსხვავებულობების, არსებითი მიმართებების, ჭეშმარიტი განსაზღვრულობების და ა. შ. ცნობიერება მოუპოვებია და რომელსაც სწორედ ეს გასწორებული მატერია შემოსდის გრძნობაში ანუ ამ უკანასკნელისეულ ფორმას ღებულობს. გრძნობა ის უშუალო, თითქოს ყველაზე თვალსაჩინოდ აწ-და-აქ-მოცემული[79] ფორმაა, რომლითაც სუბიექტი მიმართებაში დგება თავის ამა თუ იმ მოცემულ შინაარსთან. ამ შინაარსზე იგი ჯერ თავისი კერძო თვითგრძნობით რეაგირებს, რომელიც, მართალია, უფრო მომწიფებული და უფრო მრავლისმომცველიც შეიძლება იყოს, ვიდრე განსჯისუნარის ცალმხრივი თვალსაზრისია, მაგრამ ასევე შეიძლება შეზღუდულიც იყოს და ცუდი; ყოველ შემთხვევაში, იგი ცალკეულისა და სუბიექტურის ფორმას წარმოადგენს. როდესაც კაცი ამა თუ იმ საქმესთან დაკავშირებით ამ საქმის ბუნებასა და ცნებას კი არ უყურებს გადაწყვეტილების მისაღებად, ან მისს განსჯით საწვდომ ზოგად მხარეს მაინც. არამედ თავის *გრძნობას* მისდევს, მაშინ სხვა არა დაგვრჩენია რა, თუ არ მასზე ხელის ჩაქნევა,

---

* «პირველგაყოფისა» და «მსჯელობის» მიმართებისათვის იხ. შენიშვნები გვ...

* აქ ისევ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეს სიტყვა Empfindung გერმანულ ენაში «შეგრძნებასაც» ნიშნავს და «განცდასაც», «გრძნობასაც». ამიტომ ჰეგელი ამ სიტყვაში ამ ცნებათა გამაერთიანებელ ზოგად შინაარსს დებს და ერთზე მსჯელობიდან მეორეზე მსჯელობისკენ მიდის (მთარგმნ. შენ.).

[73] Partikularität [74] Urteil [75] Gehalt [76] Partikuläres [77] gebildet [78] gedildet [79] präsenteste

რადგან ამ მოქმედებით იგი ხელს იღებს ჩვენი ურთიერთობის იმ საერთო საფუძველზე, რომელსაც გონიერება[80] წარმოადგენს, და თავის იზოლირებულ სუბიექტურობაში, თავის ცალკეულობაში იკეტება.

დამატება: შეგრძნებაში მოცემულია მთელი გონება — გონის მთელი მატერია. ყველა ჩვენი წარმოდგენები, აზრები და ცნებები გარეგანი ბუნების, სამართლიანობის, ზნეობრივისა და რელიგიის შინაარსის შესახებ ჩვენი შემგრძნობი ინტელექტუალობიდან ვითარდებიან, ისევე როგორც, პირიქით, თავის სრულ შინაარსეულ გაშლას რომ მიაღწევენ, კვლავ შეგრძნების მარტივ ფორმაში კონცენტრირდებიან. ამიტომაც ერთმა ძველთაგანმა სამართლიანად თქვა: ადამიანებმა თავიანთი განცდებიდან[81] და ვნებებიდან ღმერთები შეიქმნესო. მაგრამ გონის ეს განვითარება შეგრძნებებიდან[82] ჩვეულებრივ ისე ესმით ხოლმე, თითქოს ინტელექტუალობა იმთავით სრულებით ცარიელი იყოს და ამიტომ ყოველივე შინაარსს, როგორც მისთვის სავსებით უცხოს, გარედან ღებულობდეს. ეს შეცდომაა, რადგან ის, რასაც ინტელექტუალობა, — როგორც ჩვენ გვეჩვენება, — გარედან იღებს, სინამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არ გონებითი, მაშასადამე, — გონის იგივეობრივი და მისთვის იმანენტური. თქმულიდან გამომდინარე, გონის საქმიანობას სხვა მიზანი არა აქვს გარდა იმისა, რომ თავისთავად გონებითი ობიექტის მოჩვენებითი თავისთავისთვის-გარეგანად-ყოფნის მოხსნის გზით ის მოჩვენებითობაც უკუაგდოს, თითქოს საგანი გონისათვის გარეგანი საგანი იყოს.

§ 448

2. პოვნის ამ უშუალო დაშლაში[83] ერთი მომენტთაგანია გონის აბსტრაქტული იდენტური მიმართულობა, რომელიც მას აქვს გრძნობაში და ყველა სხვა შემდგომ განსაზღვრულობაში. ესაა ყურადღება, რომლის გარეშეც არაფერი მისთვის არ არის, ანუ ქმედითი შიგნითშექცევა (ჩაძირვა, ჩაღრმავება თავისთავში), (შინაარსის) მისეულობის (გონისათვის საკუთრობის. მთარგმნ. შენ.) მომენტი, მაგრამ როგორც ინტელექტუალობის ჯერ კიდევ ფორმალური თვითგანსაზღვრა. მეორე მომენტი ისაა, რომ ინტელექტუალობა, თავისი ამ შინაგანობისდა საპირისპიროდ, გრძნობის გარკვეულობას ადგენს როგორც ყოფიერს, მაგრამ როგორც ნეგატიურს, როგორც თავისს აბსტრაქტულ სხვადყოფნას. ამით ინტელექტუალობა შეგრძნების[84] შინაარსს განსაზღვრავს თავის გარეთ მყოფად, მას დროსა და სივრცეში გატყორცნის, რომელნიც იმ ფორმებს წარმოადგენენ, რომლებშიც იგი (ინტელექტუალობა) მჭვრეტელია. ცნობიერების თანახმად, მატერია (მასალა, განცდის შინაარსი. მთარგმნ. შენ.) მისი მხოლოდ საგანია, რელატიური სხვაა; გონისაგან კი იგი (მატერია) გონებითს განსაზღვრულობას ღებულობს, სახელდობრ, იმას, რომ იგი გონისათვის თვით მისი სხვაა (შდრ. §§ 247, 254).

დამატება: გონის უშუალო, მაშასადამე, განუვითარებელი იერთიანობა ობიექტთან, რასაც ადგილი აქვს შეგრძნებასა[85] და გრძნობაში, ჯერ კი-

---

[80] Vernünftigkeit [81] Empfindungen [82] Empfindungen [83] Diremtion [84] Empfindung
[85] Empfindung

დევ გონსმოკლებულია. ამიტომ ინტელექტუალობა მოხსნის შეგრძნების სიმარტივეს, შეგრძნობილს იგი განსაზღვრავს როგორც თავის მიმართ ნეგატიურ რასმე, ამით გამოყოფს მას თავისთავისაგან, მაგრამ ამასთანავე ამ რაღაცას მის ამ გამოყოფილობაში მაინც თავისად ადგენს. ამ ორმაგი ქმედითობითღა — ჩემსა და სხვას შორის ერთიანობის მოხსნით და მისი კვლავ აღდგენით — ვაღწევ იმას, რომ შეგრძნების შინაარსს ვწვდე. ეს, უპირველესად, ყურადღებაში ხდება. ამიტომ ამ უკანასკნელის გარეშე შეუძლებელია ობიექტის წვდომა. მისითღა ხდება გონი საქმეში[86] ჩართულად და თანამყოფად[87]. მართალია, ამით იგი ვერ აღწევს საქმის შემეცნებას (რადგან ამას ჯერ კიდევ გონის შემდგომი განვითარება სჭირდება), მაგრამ აღწევს მის ცნობად ქონას[88]. ამიტომ ყურადღება განათლების საწყისს წარმოადგენს. მაგრამ ყურადღების მიპყრობის აქტის[89] უფრო დაზუსტებული გაგება ეს იქნება: ყურადღების მიპყრობა წარმოადგენს თვითშევსებას ისეთი შინაარსით, რომელიც იმ განსაზღვრულობის მატარებელია, რომ სუბიექტურია და ობიექტურია ერთსა და იმავე დროს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არა მარტო ჩემთვის არის, არამედ თავისთავადი ყოფიერებაც აქვს. ამგვარად, ყურადღებაში აუცილებლად აქვს ადგილი სუბიექტურისა და ობიექტურის გაყოფასა და ერთიანობას, — თავისუფალი გონის მიერ თავისთავის-თავისთავში-რეფლექტირებას და ამავე დროს მის (გონის) იგივეობრივ მიმართვას საგანზე. ამით უკვე ნათქვამია ის, რომ ყურადღება ჩემს თვითნებობაზე დამოკიდებული რამ არის — რომ, მაშასადამე, მხოლოდ იმ შემთხვევაში ვარ ყურადღებით, თუ ეს ვინებე[90]. მაგრამ აქედან როდი გამომდინარეობს, რომ ყურადღება ადვილი რამ არის. იგი, პირიქით, ძალისხმევას მოითხოვს, ვინაიდან, თუკი კაცს ერთი საგნის წვდომა ჰსურს, უნდა განეყენოს ყოველსავე დანარჩენს, ყველა მის თავში მორიალე ნივთებს[91], თავისსავე დანარჩენ ინტერესებს, საკუთარ პიროვნებასაც კი, და — დათრგუნავს რა საკუთარ ამპარტავნებას, რომელიც საქმის არსს კი არ უყურებს, არამედ ნაჩქარევი მსჯავრის გამოტანას ლამობს, — ჯიუტად ჩაუღმავდეს ამ საქმეს, საკუთარი რეფლექსიები არ მოახვიოს მას თავზე, არამედ, პირიქით, იგი (საქმე) გააბატონოს თავისთავში და თავისთავის მასზე ფიქსირება მოახდინოს. ამგვარად, ყურადღება მოიცავს როგორც საკუთარი თავისათვის დიდი მნიშვნელობის მინიჭების ზრახვის უარყოფას, ისე საქმისადმი თავდათმობას — ამ ორ მომენტს, რომლებიც გონის ქმედითობისათვის[92] იმდენადვე აუცილებელია, რამდენადაც პოპულარული შეხედულების მიერ ზედმეტადაა მიჩნეული ე. წ. დახვეწილი განათლებისათვის, ვინაიდან ეს უკანასკნელი, ამ შეხედულების თანახმად, სწორედ ყოველივესადმი ზერელე დამოკიდებულებას, ყოველივე ინტერესის გარეთ დგომას გულისხმობს. ასეთ ყოველივე ინტერესს გარეთ დგომას, გარკვეული ზომით, კვლავ ველურობის მდგომარეობისაკენ მივყევართ. ველური თითქმის არაფერს აქცევს ყურადღებას. იგი ისე გაიტარებს თვალწინ ყველაფერს, რომ მასზე თავისთავის კონცენტრაციას არ მოახდენს. გონის განათლებითღა იძენს ყურადღება ძალას და მისითღა აღწევს შევსებულობას. მაგალითად, ერთსა და იმავე მცენარეში ბოტანიკოსი შედარებით მეტ რასმე ამჩნევს, ვიდრე ბოტანიკის არ-

---

[86] Sache [87] gegenwärtig [88] Kenntnis [89] Aufmerken [90] will [91] Dingen [92] Tüchtigkeit

მცოდნე. რა თქმა უნდა, იგივე ითქმის ცოდნის ყველა სხვა დარგზედაც. დიდი აზრისა და განათლების ადამიანს წამსვე ეძლევა მის წინაშე არსებულის სრული ჭვრეტა. მისთვის შეგრძნებას მუდამ მოგონების სახე აქვს.

როგორც ზემოთ დავინახეთ, ყურადღებაში ადგილი აქვს სუბიექტურისა და ობიექტურის გაყოფასა და ერთიანობას. მაგრამ რამდენადაც ყურადღება, უპირველეს ყოვლისა, *გრძნობასთან* იჩენს თავს, მასში სუბიექტურისა და ობიექტურის *ერთიანობა* გადაწონის, ხოლო ამ მხარეთა განსხვავებულობა, აქედან გამომდინარე, აქ ჯერ კიდევ *განუსაზღვრელი* რამ არის. მაგრამ ინტელექტუალობა აუცილებლობით მიდის იქითკენ, რომ განავითაროს ეს განსხვავება, სუბიექტი *განსაზღვრული* წესით განასხვავოს ობიექტისაგან. პირველი ფორმა, რომელშიც იგი ამას აკეთებს, არის *ჭვრეტა*. მასში სუბიექტურისა და ობიექტურის *განსხვავებულობა* იმდენადვე გადასწონის თავის საპირისპიროს, რამდენადაც ფორმალურ ყურადღებაში ამ ურთიერთმოპირისპირე განსაზღვრულობათა *ერთიანობა*.

ახლა უფრო დეტალურად უნდა განვმარტოთ შეგრძნობილის ობიექტივირება (გაობიექტება), რომელსაც ადგილი აქვს ჭვრეტაში. ამ მიმართებაში განსახილველია როგორც *შინაგანი*, ისე *გარეგანი* შეგრძნებები.

რაც შეეხება პირველებს, მათ მიმართ განსაკუთრებით ძალაშია დებულება, რომ შეგრძნებისას ადამიანი მასზე მომხდარ *ზემოქმედებებსაა* (აფიცირებებსაა) დაქვემდებარებული, მაგრამ მათ ძალას თავს აღწევს, თუკი შეუძლია თავისი შეგრძნებები *ჭვრეტის* საგნად გაიხადოს. ასე, მაგალითად, ვიცით, რომ, თუკი ვინმეს უნარი შესწევს, სიხარულის ან მწუხარების მოზღვავებული გრძნობა ლექსში გაათვალსაჩინოოს, ამით იგი იმას, რაც მის გონს აჭირვებდა, თავიდან იცილებს, რითაც აღწევს შვებას ან სრულ განთავისუფლებას თავისი შეჭირვებისაგან. რადგან, თუმცა, ერთის შეხედვით, მისი განცდების[93] მრავალრიცხოვან სხვადასხვა მხარეთა კვლავ და კვლავ განხილვა ამ უკანასკნელთა ძალას უნდა ზრდიდეს, სინამდვილეში ეს მაინც ამცირებს მათ ძალას იმის წყალობით, რომ ამ გზით ადამიანი თავის განცდებს თავის *პირისპირ მდგომ რადმე*, *გაგარეგანებად რადმე* აქცევს. ასე, გოეთემ შვება მოიპოვა თავისი „ვერთერის" დაწერით, მაშინ როცა ამ რომანის მკითხველები, პირიქით, ამ განცდის ძალას დაუქვემდებარა. განათლებული კაცის გრძნობა, — ვინაიდან იგი განცდილს ყველა შესაძლო თვალსაზისით განიხილავს, — გაუნათლებელისაზე უფრო ღრმაა, მაგრამ ამასთანავე პირველი მეორეზე უფრო დაუფლებულია თავის გრძნობას, რადგან იგი, უპირატესად, გონებისმიერი აზროვნების სტიქიაში ცურავს, რომელიც ამაღლებულია განცდის[94] შეზღუდულობაზე.

ამგვარად, როგორც წეღან უკვე მივანიშნეთ მკითხველს, შინაგანი შეგრძნებები მეტ-ნაკლებად მოცილებადია ჩვენგან, მარეფლექტირებელი და გონებისმიერი აზროვნების ძალის ხარისხისდა შესაბამისად.

გარეგანი შეგრძნებების შემთხვევაში, პირიქით, მათი მოცილებადობის ხარისხი იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ მიემართებიან ისინი ობიექტზე — როგორც *მდგრადზე* თუ როგორც *გაქრობადზე*. ამ განსაზღვრების თანახმად, ხუთი შეგრძნება იმგვარად განლაგდება, რომ ერთ მხარეს *ყნოსვა* და *გემო* მოექცევა, მეორე მხარეს *ხედვა* და *შეხება*, შუაში კი *სმე*-

[93] Empfindungen [94] Empfindung

ნა დარჩება. ყნოსვას საქმის ქონა უხდება ობიექტის აქროლებასთან ანუ მის მიერ სუნის დაკარგვასთან, გემოს — მის შეჭმასთან. ამგვარად, ორსავე ამ შეგრძნებას ობიექტი წარმოუდგება მთელს მის არადამოუკიდებლობაში, წარმოუდგება მხოლოდ მისი მატერიალური გაქრობის პროცესში. ამიტომ აქ ჭვრეტა დროშია მოქცეული და შეგრძნობილის გადატანაც სუბიექტიდან ობიექტში ნაკლებ იოლია, ვიდრე შეხების შეგრძნების შემთხვევაში, რომელიც, უპირატესად, საგნის წინააღმდეგობის გამწევ მხარეზეა მიმართული, ისევე როგორც საკუთრივ ჭვრეტითი შეგრძნების — ხედვის შემთხვევაში, რომელსაც საქმე აქვს ობიექტთან, როგორც უპირატესად დამოუკიდებელ რამესთან, იდეალურად და მატერიალურად მდგრად რამესთან და მასთან მხოლოდ იდეალურ მიმართებაშია, მის მხოლოდ იდეალურ მხარეს — ფერს — შეიგრძნობს სინათლის მეშვეობით, ხოლო ობიექტის მატერიალურ მხარეს ხელშეუხებელს ტოვებს. დასასრულ, სმენისათვის საგანი მატერიალურად მდგრადი, მაგრამ იდეალურად ქრობადი რამ არის. ბგერაში ყური შეიგრძნობს რხევას, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ობიექტის დამოუკიდებლობის მხოლოდ იდეალურ, არა რეალურ უარყოფას. აქედან გამომდინარე, სმენის შემთხვევაში შეგრძნების მოცილებადობა, მართალია, უფრო ნაკლებია, ვიდრე ხედვისაში, მაგრამ უფრო დიდია, ვიდრე გემოსა და ყნოსვისაში. ჩვენ არ შეგვიძლია არ გავიგონოთ ბგერა, რადგან ეს უკანასკნელი სწყდება საგანს და ჩვენთან მოდის, და ჩვენ გაუჭირვებლად მივაკუთვნებთ ხოლმე მას ამა თუ იმ ობიექტს; რადგან ეს უკანასკნელი რხევის პროცესში დამოუკიდებელ რაღმე რჩება.

ამგვარად, ის, რაც ჭვრეტის ქმედებას ჩვენთვის მოაქვს, წარმოადგენს, პირველ ყოვლისა, შეგრძნების ჩვენგან მოცილებას საერთოდ, შეგრძნობილის გადაქცევას ჩვენს გარეშე არსებულ ობიექტად. ეს ცვლილება არ ცვლის შეგრძნების შინაარსს, ეს უკანასკნელი ამ შემთხვევაში გონში ერთი მხრივ და გარეგანი საგნის მიხედვით მეორე მხრივ ერთი და იგივეა, ასე რომ გონს აქ ჯერჯერობით არა აქვს თავისში რაიმე განსაკუთრებული, მისთვის საკუთარი შინაარსი, რომლის შედარებასაც იგი შეძლებდა ჭვრეტის შინაარსთან. ჭვრეტის შედეგი აქ მხოლოდ ისაა, რომ იგი შინაგანობის ფორმას გარეგანობის ფორმად აქცევს. ეს ინტელექტუალობის განმსაზღვრელად გახდომის პირველი, ჯერ კიდევ ფორმალური წესია. მაგრამ ზემოხსენებული გარეგანობის მნიშვნელობაზე მაინც ორი რამ უნდა შევნიშნოთ: ერთი, რომ შეგრძნობილი, იქმნება რა გონის შინაგანისათვის გარეგან ობიექტად, თავისთავისათვის გარეგანის ფორმას იძენს, ვინაიდან გონითი ანუ გონებითი მხარე საგანთა საკუთარ ბუნებას შეადგენს. მეორეც, ვინაიდან შეგრძნობადის ზემოხსენებული სახისცვლა მომდინარეობს გონისაგან, როგორც ასეთისაგან, შეგრძნობადს ამით გონითი ანუ აბსტრაქტული გარეგანობა ეძლევა და მისით — ის ზოგადობა, რომელიც შესაძლებელია გარეგანს უშუალოდაც ჰხვდეს, სახელდობრ, ჯერ კიდევ სავსებით ფორმალური, უშინაარსო ზოგადობა. მაგრამ ამ აბსტრაქტულ გარეგანობაში ცნების ფორმა თვითვე განიცდის დაშლას, ამიტომ ამ გარეგანობას ორმაგი ფორმა აქვს — სივრცისა და დროისა (შდრ. §§ 254—259). ამგვარად, ჭვრეტა შეგრძნებებს სივრცესა და დროში აღგენს. ვრცეულო-

ბა[95] წარმოგვიდგება როგორც ურთიერთგულგრილი ურთიერთისგვერდზე-ყოფნისა და მშვიდი მდგრადობის ფორმა, დროითი კი — როგორც მოუსვენრობის, თავისთავში-ნეგატიურის ურთიერთშემდგომადობის, ქმნისა და ქრობის ფორმა, ასე, რომ დროითი არის, როცა არ არის, და არ არის, როცა არის. მაგრამ აბსტრაქტული გარეგანობის ეს ორი ფორმა იმითაა ერთიმეორის იგივეობრივი, რომ ერთიცა და მეორეც თავისთავში ლიტონად დისკრეტულია და ამავე დროს ლიტონად უწყვეტია. მისი უწყვეტობა, რომელიც თავისთავში დისკრეტობას შეიცავს, გარეგანის იმ აბსტრაქტულ ზოგადობაში მდგომარეობს სწორედ, რომელიც გონისაგან მომდინარეობს და რომელიც ჯერ ნამდვილ განერთეულებამდე არ განვითარებულა.

მაგრამ როცა ვამბობთ, შეგრძნობილი მასალა ვრცეულობისა და დროითობის ფორმას მჭვრეტელი გონისაგან იღებსო, ეს დებულება ისე არ უნდა იქნეს გაგებული, თითქოს სივრცე და დრო მხოლოდ სუბიექტური ფორმები იყონ. ასეთებად მათი გამოცხადება კანტს ჰსურდა. სინამდვილეში ნივთები თვითაა ვრცეული და დროული. ურთიერთგარეობის[96] (გათიშულობის) ამ ორმაგ ფორმას მათ ჩვენი ჭვრეტა კი არ ანიჭებს ცალმხრივად, არამედ იგი იმთავითვე[97] მინიჭებული აქვთ თავისთავად მყოფი უსასრულო გონის, მარადი შემოქმედი იდეის მიერ. ამიტომ როცა ჩვენი შემოქმედი გონი შეგრძნების განსაზღვრულობებს პატივს სდებს იმით, რომ მათ ვრცეულობისა და დროითობის აბსტრაქტულ ფორმას ანიჭებს, რითაც იმდენადვე ხდის მათ საკუთრივ საგნებად, რამდენადაც იმსგავსებს[98], აქ სრულებითაც არ ხდება ის, რაც სუბიექტურ იდეალიზმს ჰგონია, — სახელდობრ, ის, რომ ჩვენ ამით მხოლოდ ის სუბიექტური წესი გვეძლეოდეს ხელთ, რომლითაც ობიექტებს განვსაზღვრავთ, და არა ობიექტის საკუთარი განსაზღვრულობები. სხვათა შორის, იმათ, ვისაც შეზღუდულობა შესწევს, სივრცისა და დროის რეალურობის საკითხს სრულებით განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭონ, უნდა ვუპასუხოთ, რომ სივრცე და დრო უაღრესად მჭლე და ზერელე განსაზღვრულობებია, რომ, ამგვარად, ეს ფორმები ნივთებისათვის ბევრს ვერაფერს იძლევა, მაშასადამე, ნივთები არც მათი დაკარგვით ნახავენ დიდ ზარალს, მათი დაკარგვა რომ შესაძლებელი იყოს. შემმეცნებელი აზროვნება არ ჩერდება ამ ფორმებზე, იგი ნივთებს სწვდება მათ ცნებაში, რომელიც თავისთავში შეიცავს სივრცესა და დროს როგორც მოხსნილს. ისევე, როგორც გარეგან ბუნებაში სივრცე და დრო ცნების დიალექტიკის ძალით, რომელიც მათთვის იმანენტურია, თავისთავს მოხსნიან მატერიად, როგორც მათს ჭეშმარიტებად (§ 261), თავისუფალი ინტელექტუალობაც უშუალო ურთიერთგარეობის (გათიშულობას) ამ ფორმათა თავისთვის-მყოფი დიალექტიკაა.

§ 449

3. ინტელექტუალობა, როგორც ორივე მომენტის ეს კონკრეტული ერთიანობა, — ამასთან, უშუალოდ ამ გარეგანად-მყოფ მატერიაში თავისთავში ჩაბრუ-

[95] das Räumliche [96] Auseinander [97] ursprünglich [98] assimiliert

ნებული[99] და თავის ამ თავისთავში ჩაბრუნებულობისას თავისთავს-გარეთ-ყოფნაში[190] ჩაძირული — აი, რა არის *ჭვრეტა*.

დამატება: *ჭვრეტა* არ უნდა აგვერიოს არც საკუთრივ *წარმოდგენაში*, რომელსაც შემდეგ განვიხილავთ, არც ოდენ *ფენომენოლოგიურ ცნობიერებაში*, რომელიც უკვე განვიხილეთ.

რაც შეეხება, პირველ ყოვლისა, ჭვრეტის მიმართებას *წარმოდგენასთან*, ამათ მხოლოდ ის აქვთ საერთო, რომ გონის ამ ორსავე ფორმაში ობიექტი ჩემგან მოცილებულიცაა და ამასთანავე ჩემიცაა. მაგრამ ობიექტს რომ ჩემეულის ხასიათი აქვს, ეს ჭვრეტაში მხოლოდ თავისთავადაა ასე, ხოლო ამისი დადგენა წარმოდგენაშიღა ხდება. ჭვრეტაში შინაარსის საგნობრიობაა გადამწონი. წარმოდგენის საფეხურზე მაშინღა ავდივარ, როცა იმის რეფლექსიას ვახდენ, რომ სწორედ მე ვარ, ჭვრეტა რომ მაქვს.

რაც შეეხება ჭვრეტის მიმართებას *ცნობიერებასთან*, ამაზე შემდეგი უნდა შევნიშნოთ. მართალია, ჭვრეტა ამ სიტყვის უფართოესი აზრით შეგვიძლია § 418-ში განხილულ *უშუალო* ანუ *გრძნობად* ცნობიერებასაც ვუწოდოთ. მაგრამ თუ გვინდა, ეს სახელწოდება მისი *საკუთრივი* მნიშვნელობით ვიხმაროთ, რაც ერთადერთი გონივრული მიდგომა იქნება, მაშინ ამ ცნობიერებასა და ჭვრეტას შორის ის არსებითი განსხვავება უნდა აღინიშნოს, რომ ცნობიერება, აქვს რა თავისთავის *უშუალო*, *სავსებით აბსტრაქტული უეჭველობა*[101], ობიექტის *უშუალო*, მრავალფერ მხარეებად გათიშულ *ერთეულობაზეა* მიმართული, ჭვრეტა კი გონებითი უეჭველობით *შევსებული* ცნობიერებაა, რომლის საგანსაც ის განსაზღვრულობა აქვს, რომ იყოს *გონებითი*, მაშასადამე, არა სხვადასხვა მხარეებად დაგლეჯილი *ერთეული*, არამედ განსაზღვრულობათა ერთი *ყოვლადობა* (ტოტალობა, მთლიანობა), მათი შეკავშირებული სისავსე[102]. ამ აზრით ლაპარაკობდა ადრე შელინგი *ინტელექტუალურ ჭვრეტაზე*. უგონო ჭვრეტა ოდენ გრძნობადი ცნობიერებაა, ცნობიერება, რომელიც ობიექტისადმი გარეგანი რჩება. გონით სავსე, ჭეშმარიტი ჭვრეტა კი საგნის ხალასს[103] სუბსტანციას სწვდება. მაგალითად, ნიჭიერ ისტორიკოსს აღსაწერი მდგომარეობებისა და ხდომილებების მთელი ყოვლადობა აქვს ცოცხალ ჭვრეტაში თვალწინ. ვისაც, პირიქით, ისტორიის გადმოშლის ნიჭი არ გააჩნია, ის ცალკეულ ამბავთა ტყვეობაშია, სუბსტანციური კი მხედველობის გარეთ რჩება. ამიტომაც დღემდე ცოდნის ყველა დარგში, ფილოსოფიის ჩათვლით, სამართლიანად ისმის მოთხოვნა, რომ საქმეს საგნის ჭვრეტიდან ამოსვლით მოვეკიდოთ. ამისთვის კი საჭიროა, რომ ადამიანმა საქმესთან მიმართება დაამყაროს გონით, გულით და სულით[104], მოკლედ — მთელი თავისი არსებით, რომ იგი საქმის ცენტრში იდგეს და მას თავისუფალი გაშლის უფლებას აძლევდეს. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ საგნის სუბსტანციის ჭვრეტა მტკიცე საფუძვლად დაედო აზროვნებას, შეგვიძლია ჭეშმარიტების ღალატის გარეშე გადავიდეთ კერძოს განხილვაზე, რომელიც (ეს კერძო) ამ სუბსტანციაშია დაფუძნებული, მისგან მოცილებით კი ჩალის ფასისა ხდება. თუ, პირიქით, იმთავითვე მოკლებულნი ვართ საგნის ხალას[105] ჭვრეტას ან ეს ჭვრეტა შემდეგ გვიქრება, მაშინ მარეფლექტირებელი აზროვნება იმ მრავალგვარი ერ-

---

[99] in sich erinnert [100] Außersichsein [101] Gewißheit [102] Fülle [103] gediegen [104] Gemüt [105] gediegen

თეული განსაზღვრულობებისა და მიმართებების განხილვაში გადავარდება ხოლმე, რომლებიც ობიექტთან გვხვდება; თუ ეს მოხდა, მაშინ ყოვლის გამთიშავი განსჯისუნარი თავისი ცალმხრივი სასრული კატეგორიების გამოყენებით, როგორიცაა მიზეზი და შედეგი, გარეგანი მიზეზი და საშუალება და ასე შემდეგ, საგანს, თუნდ იგი ცოცხალი არსებაც იყოს, მცენარე ან ცხოველი, ნაწილ-ნაწილ დაგლეჯს და ამგვარად, მიუხედავად ყველა გონებამახვილური ილეთისა, იმას ვერ აღწევს, რომ საგნის კონკრეტული ბუნება ცნებებში დაიჭიროს[106], ყველა ერთეულ გარკვეულობათა შემომატკიცებელი გონითი კავშირი შეიმეცნოს.

მაგრამ შიშველი ჭვრეტის ფარგლებიდან გასვლა რომ გვიხდება, ამის აუცილებლობა იმაში ძევს, რომ ინტელექტუალობა თავისი ცნების მიხედვით შემეცნებაა[107], ჭვრეტა კი ჯერ შემმეცნებელი ცოდნა არაა, ვინაიდან იგი, როგორც ასეთი, საგნის სუბსტანციის იმანენტურ განვითარებამდე ვერ მიდის, არამედ, უფრო, იმით კმაყოფილდება, რომ მის ჯერ კიდევ თანმხლები მახასიათებლებით[108] — გარეგანითა და შემთხვევითით — გარემოცულ სუბსტანციას, გაუშლელ სუბსტანციას სწვდება. ამიტომ ჭვრეტა შემეცნების მხოლოდ დასაწყისია. მის ამ მდგომარეობას ეხება არისტოტელეს გამონათქვამი, ყოველი შემეცნება გაკვირვებით იწყებაო*, რადგან, რამდენადაც სუბიექტურ გონებას, როგორც ჭვრეტას, უეჭველობა კი აქვს, მაგრამ მხოლოდ განუსაზღვრელი უეჭველობა აქვს იმისა, რომ კვლავ პოვებს თავისთავს იმთავით უგონებობის ფორმით დამძიმებულ ობიექტში, ამდენად საგანი[109] მას გაკვირვებასა და რიდს[110] აღუძრავს. მაგრამ ფილოსოფიური აზროვნება გაკვირვებაზე მაღლა უნდა დადგეს. სრული შეცდომაა იმის ფიქრი, რომ საგანი (Sache, ვითარება, საქმე) უკვე ჭეშმარიტად შემეცნებული გვაქვს, თუკი მისი უშუალო ჭვრეტა გაგვაჩნია. განსრულებული შემეცნება მხოლოდ ცნებებით მწვდომი გონის წმინდა აზროვნებას ეკუთვნის და სრულყოფილად განსაზღვრული ჭეშმარიტი ჭვრეტაც მხოლოდ იმას აქვს, ვინც აზროვნებამდე ამაღლებულა. მისთვის ჭვრეტა მხოლოდ ის ხალასი ფორმაა, რომლადაც კვლავ შემჭიდროვდება და იკვრება მისი უკვე სავსებით განვითარებული შენამეცნი[111]. მართალია, უშუალო ჭვრეტაში ვითარება[112] მთლიანად თვალწინ მაქვს; მაგრამ მხოლოდ ყოველმხრივად გაშლილი შენამეცნის სახით, — შენამეცნისა, რომელიც კვლავ მარტივი ჭვრეტის ფორმას დაჰბრუნებია, — დგას ვითარება[113] ჩემი გონის წინაშე, როგორც თავისთავში დანაწევრებული სისტემური მთლიანობა (ტოტალობა). საერთოდ, შემთხვევითის მასისგან გამოთავისუფლებული და გონითის მთელი სისრულით აღჭურვილი ჭვრეტა მხოლოდ განათლებულ ადამიანს აქვს. ჭკვიანსა და განათლებულ კაცს, — თუნდაც არ ფილოსოფოსობდეს, — ძალუძს, ვითარების არსებით მხარეს, მის დედაძარღვს მის მარტივ განსაზღვრულობაში სწვდეს. მაგრამ ამას მაინც ყოველთვის ფიქრი[114] სჭირდება: ხშირად წარმოუდგენიათ ხოლმე, თითქოს პოეტი და, საერთოდ, ხელოვანი ოდენ ჭვრეტისგზით მუშაობდეს. მაგრამ ეს სრულებითაც არ გახლავთ მართალი. პირიქით, ჭეშმარიტ პოეტს თავისი ნაწარმოების შექმნისას და შექმნამ-

* «მეტაფიზიკა», 1, 2, 982.

[106] begreifen [107] Erkennen [108] Beiwesen [109] Sache [110] Ehrfurcht [111] Erkenntnis [12] Sache [113] Sache [114] Nachdenken

დე *დაფიქრება* და *ჩაკვირვება* უხდება. მხოლოდ ამ გზით შეუძლია მას იქონიოს იმედი, რომ საქმის[115] *გულს* ანუ *სულს* ყოველივე მისი შემბურავი გარეგანიდან გამოათავისუფლებს და სწორედ ამით *ორგანულად* განავითარებს თავის ჭვრეტას.

§ 450

ინტელექტუალობა თანაბრად არსებითად მიმართავს თავის ყურადღებას ამ საკუთარ თავისთავს-გარეთ-ყოფნაზე[116] და მის წინაალმდეგ და იგი წარმოადენს თავისთვის-მყოფობისათვის გამოღვიძებას[117] ამ თავისს უშუალობაში, თავისს თავისთავს-შიგნით-შექცევას[118] ამ უკანასკნელში. ასე რომ ჭვრეტა წარმოადგენს ამ კონკრეტულს როგორც მატერიისას[119], ისე თვით მისას (ინტელექტუალობისას), იმას, რაც *მისეულია* (ინტელექტუალობისეულია), ასე რომ ზემოხსენებული უშუალობა და შინაარსის პოვნა მას (ინტელექტუალობას) აღარ ესაჭიროება.

დამატება: ოდენ *ჭვრეტის* საფეხურზე ჯერ კიდევ ჩვენს *თავს გარეთ* ვართ — *ვრცეულობასა* და *დროითობაში*, გათიშულობის[120] ამ ორ ფორმაში. აქ ინტელექტუალობა *ჩაძირულია* გარეგან მასალაში, ერთია მასთან და არა აქვს სხვა რამ შინაარსი ჭვრეტილი ობიექტის გარდა. ამიტომ შესაძლებელია ჭვრეტაში უაღრესად *არათავისუფალნი* ვიყოთ. მაგრამ, როგორც უკვე შევნიშნეთ § 448-ის დამატებაში, ინტელექტუალობა ამ უშუალო გათიშულობის *თავისთვის-მყოფი დიალექტიკაა*. ამიტომ გონი ჭვრეტას *თავისად* ადგენს, მსჭვალავს მას, *შინაგან რადმე* აქცევს, შინაგანდება, თავისთავს-შიგნით შეიქცევა (erinnert sich)* მასში, მის წიაღში თავისთავისათვის აწ-და-აქ-მყოფი[121] ხდება და, მაშასადამე — *თავისუფალი*. ამ თავისთავში ჩაღრმავებით ინტელექტუალობა *წარმოდგენის* საფეხურზე ადის. წარმომდგენ გონს *აქვს* ჭვრეტა. ეს უკანასკნელი მასში მოხსნილია და არა *გამქრალი*, არა *ოდენ წარსულად* ქცეული. ამიტომ, როცა საქმე წარმოდგენის საფეხურზე ასულ ჭვრეტას ეხება, ენა სამართლიანად ამბობს: მე ესა და ეს ნახული *მაქვსო*** ამით რაღაცის ოდენ ნამყოობა კი არ გამოიხატება, არამედ ამასთანავე, მისი აწმყოობაც, ნამყოობა აქ ოდენ *შეფარდებითია* — მას ადგილი აქვს მხოლოდ უშუალო ჭვრეტის *შედარებისას* იმასთან, რაც ამჯერად წარმოდგენაში გვაქვს. ზემოთ დამოწმებულ ფრაზაში გამოყენებული სიტყვა „მაქვს“ კი საკუთრივ აწმყოს შინაარსისაა: რაც მინახავს, რაც ნახული მაქვს, ისეთი კი არაა, რაც მხოლოდ მქონდა ოდესღაც, არამედ ისაა, რაც მაქვს, — მაშასადამე, ჩემში აწ არსებული[122] რამ. ამ სიტყვის („ქონა“, გერმანული haben მთარგმნ. შენ.) ამგვარი გამოყენება ენაში შეგვიძლია მივიჩნიოთ თანამედროვე გონის შიგნიშექცეულობის[123] *ზოგად ნიშნად* — გონისა, რომელიც მხოლოდ

---

* გერმანული ზმნა erinnern *გაშინაგანებას*, *შიგნით შექცევასაც* ნიშნავს და *გახსენებასაც*.

** ჰეგელს მხედველობაში აქვს გერმაიული პერფექტის წარმოება მეშველი ზმნის («ქონა») გამოყენებით.

[115] Sache [116] Außersichsein [117] Erwachen zu sich [118] Erinnerung-in-sich [119] Stoff [120] Außeinander [121] gegenwärtig [122] gegenwärtiges [123] Innerlichkeit

იმაზე კი არ ახდენს რეფლექსიას, რომ წარსული თავისი უშუალობის მიხედვით წარსულია, არამედ იმაზეც, რომ ეს წარსული ჯერ კიდევ შემონახულია გონში.

2. წარმოდგენა

§ 451

წარმოდგენა, როგორც გაშინაგანებული[124] (გახსენებული*) ჭვრეტა, არის შუაწერტილი ერთი მხრივ ინტელექტუალობას, რომელიც უშუალოდ პოულობს თავისთავს განსაზღვრულად, და მეორე მხრივ მისს თავისუფლებაში აღებულ ინტელექტუალობას—აზროვნებას შორის. წარმოდგენა არის ის, რაც ინტელექტუალობისათვის *მისეულია*, ოღონდ ჯერ კიდევ ცალმხრივი სუბიექტურობის მინარევით, რადგან ეს მისეული ჯერ კიდევ უშუალობის მიერაა შეპირობებული, ჯერ არ წარმოადგენს თავისთავად *ყოფიერებას*. **ინტელექტუალობის** გზა წარმოდგენებში ისაა, რომ იგი იმდენადვე გაიშინაგნებს უშუალოდ მოცემულს, *თავისთავს თავისთავშივე* მჭვრეტელად დაადგენს, რამდენადაც შინაგანობის სუბიექტურობას მოხსნის, მასშივე (ამ შინაგანობაში) გაიგარეგნებს მას (ამ შინაგანს) და *თავისსავე გარეგანობაში* (იმაში, რაც გარეთ მოცემული ექნება. მთარგმნ. შენ.) *თავისთავშიმყოფი*[125] *რჩება*. მაგრამ ვინაიდან წარმოდგენა თავის საქმეს იწყებს ჭვრეტითა და ამ უკანასკნელის უკვე მოცემული[126] მატერიით, ამ ქმედებასაც ჯერ კიდევ განუშორებლად ახლავს ზემოხსნებული განსხვავებულობა[127] და მისი კონკრეტული პროდუქტები მასში ჯერ კიდევ *სინთეზებს* წარმოადგენენ, რომლებიც აზროვნებაშიღა იქცევიან ცნების კონკრეტულ იმანენტობად.

დამატება: *წარმოდგენის* საფეხურზე მდგომი გონის სხვადასხვა ფორმებს კიდევ უფრო ხშირად მიიჩნევენ ხოლმე ერთეულ, ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელ ძალებად ანუ უნარებად, ვიდრე ამას ადგილი აქვს ინტელექტუალობის წინა საფეხურზე. საერთოდ წარმოდგენის უნარის *გვერდით* ახსენებენ ხოლმე წარმოსახვას („წარმოსახვის ძალას“) და მეხსიერებას („მეხსიერების ძალას“) და გონის ამ ფორმათა ურთიერთდამოუკიდებლობას სრულებით უდავო რამედ მიიჩნევენ. მაგრამ საქმის ჭეშმარიტად ფილოსოფიური გაგება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ცნებებში ჩავწვდეთ ამ ფორმათა შორის არსებულ გონებითს კავშირს, შევიმეცნოთ ინტელექტუალობის ორგანული განვითარება, რომელიც ამ ფორმათა მონაცვლეობაში ხორციელდება.

პერსპექტივის გაადვილებისათვის ამ განვითარების საფეხურებს ზოგადად წინასწარ მოვხაზავთ.

1. პირველს ამ საფეხურთაგანს ჩვენ ვუწოდებთ *გახსენებას*[128] ამ სიტყვის *საკუთრივი* აზრით, რომლის მიხედვითაც იგი რაღაცა ისეთი შინაარსის უნებლიე წამოტივტივებას ნიშნავს, რომელიც უკვე *ჩვენია*. გახსენება წარმოდგენაში რეალიზებული ინტელექტუალობის ყველაზე *აბსტრაქტულ* საფეხურს წარმოადგენს. *წარმოდგენილი* საგანი აქ ჯერ კიდევ

---

* აქაც ჰეგელის მსჯელობაში ნაგულისხმევია სიტყვაში «erinnern» «გაშინაგნებისა» და «გახსენების» შინაარსის თანხვედრა.

[124] erinnerte [125] in sich [126] gefunden [127] Differenz [128] Erinnerung

იგივეა, რაც ჭვრეტაში. იგი (საგანი) თავისს დადასტურებას[129] ამ ჭვრეტის სახით პოულობს, ისევე როგორც, პირუკუ, ჭვრეტის შინაარსი თავის დადასტურებას ჩემი წარმოდგენის სახით პოულობს. ამგვარად, ამ საფეხურზე ჩვენ საქმე გვაქვს ისეთ შინაარსთან, რომელსაც არა მარტო ვჭვრეტთ, როგორც ყოფიერს, არამედ ამასთანავე ვიხსენებთ კიდეც, ჩემეულად ვადგენთ. ასეთნაირად განსაზღვრული შინაარსი ისაა, რასაც ხატს[130] ვუწოდებთ ხოლმე.

2. მეორე საფეხური ამ სფეროში არის წარმოსახვა („წარმოსახვის ძალა“). აქ წარმოიქმნება დაპირისპირება ერთი მხრივ ჩემს სუბიექტურ ანუ წარმოდგენილ შინაარსს და მეორე მხრივ საგნის[131] ჭვრეტილ შინაარსს შორის. წარმოსახვა თავის საკუთრად დამახასიათებელ[132] შინაარსს გამოიმუშავებს იმით, რომ ჭვრეტილი საგნის მიმართ მოაზროვნე პოზიციაში დგება, ამ საგნის ზოგადს წამოსწევს წინ და მას ისეთ განსაზღვრებებს აძლევს, რომლებიც მე-ს მოუდიან. ამ წესით წარმოსახვა გადის ოდენ ფორმალური გახსენების ფარგლებიდან და შინაარსზე მიმართულ, მისს განმაზოგადებელ და, ამგვარად, ზოგად წარმოდგენათა შემქმნელ გახსენებად იქცევა. ვინაიდან ამ საფეხურზე სუბიექტურისა და ობიექტურის დაპირისპირება სუფევს, აქ ამ განსაზღვრულობათა ერთიანობა ვერ იქნება უშუალო, როგორც შიშველი გახსენების საფეხურზე იყო, არამედ მხოლოდ აღმწარმოებელი (მარეპროდუცირებელი) შეიძლება იყოს. ეს აღწარმოება (რეპროდუქცია) იმ წესით ხდება, რომ ჭვრეტილი გარეგანი შინაარსი ზოგადობამდე აყვანილ წარმოდგენილ შინაარსს უქვემდებარდება, ამ უკანასკნელის ნიშნის როლამდე ჩამოდის, პირველი კი ამით ობიექტურდება, გარეგანდება, ხატად იქცევა.

3. მეხსიერება წარმოდგენის მესამე საფეხურია. აქ, ერთის მხრივ; ნიშნის გახსენება[133] („გაშინაგანება“), მისი ინტელექტუალობაში შემოყვანა ხდება, მეორე მხრივ კი ინტელექტუალობას სწორედ ამით გარეგანის, მექანიკურის ფორმა ეძლევა და ამგვარად იბადება სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობა, რომელიც წარმოადგენს გადასვლას აზროვნებისაკენ როგორც ასეთისაკენ.

ა) გახსენება

§ 452

ვინაიდან ინტელექტუალობა, ვითარცა ჭვრეტა, უპირველესად, გამაშინაგანებელია, იგი გრძნობის შინაარსს თავის შინაგანში, თავის საკუთარ სივრცესა და დროში (არსებულად) ადგენს. ამგვარად, ეს შინაარსი არის აა) თავისი პირველი უშუალობისაგან და სხვის მიმართ აბსტრაქტული ერთეულობისაგან განთავისუფლებული ხატი, როგორც საერთოდ მე-ს ზოგადობაში შეყვანილი. ამ ხატს აღარა აქვს ის სრული განსაზღვრულობა, რაც ჭვრეტას, და, ნებით თუ შემთხვევით, იგი სულაც იზოლირებულია იმ გარეგანი ადგილისაგან, დროისაგან და უშუალო კონტექსტისაგან, რომელშიც ადგილი ჰქონდა ჭვრეტას.

---

[129] Bewährung [130] Bild [131] Sache [132] eigentümlich [133] erinnern

დამატება: ვინაიდან ინტელექტუალობა, თავისი ცნების მიხედვით, თავისთვის-მყოფ უსასრულო იდეალურობას ანუ ზოგადობას წარმოადგენს, მისი სივრცეცა და დროც *ზოგადი* (საყოველთაო) სივრცეა და *ზოგადი* (საყოველთაო) დროა. ამიტომ, გრძნობის შინაარსს რომ ინტელექტუალობის შინაგანში (არსებულად) ვადგენთ და ამგვარად წარმოდგენად ვაქცევთ, ამით მას (ამ შინაარსს) გამოვყოფთ იმ დროისა და სივრცისმიერი კერძოობისაგან, რომელზედაც იგი თვითონ მიჯაჭვულია თავისს უშუალობაში და რომელზედაც მეც ვარ, ამგვარად, დამოკიდებული ჩემს შეგრძნებასა და ჭვრეტაში. აქედან, ჯერ ერთი, ის გამომდინარეობს. რომ, თუ *შეგრძნებასა* და *ჭვრეტას* საგნის[134] *უშუალო* აწ-და-აქ-*მყოფობა* სჭირდება, მე, ამისგან განსხვავებით, გარეგანი რაღაცის, სივრცისა და გარეგანი დროის მიერ ჩემგან უაღრესად დაშორებულის წარმოდგენა ყველგან შემიძლია, სადაც კი ვარ; მეორეც, ზემოთქმულიდან ის გამომდინარეობს, რომ ყველაფერი, რაც კი ხდება, ჩემს წარმომდგენ ინტელექტუალობაში შემოყვანითღა ღებულობს *ხანიერებას*[135] ჩემს თვალში და რომ, წინააღმდეგ ამისა, ხდომილებები, რომლებიც ადამიანმა ამგვარი შემოყვანის ღირსად არ სცნო, სავსებით წარსულ რადმე იქცევიან. მაგრამ ეს *წარმოდგენილი შინაარსი* ზემოხსენებულ წარუვალობას მაინც მხოლოდ იმ *სიცხადისა* და *სინედლის* ხარჯზე იძენს, რომელიც ჭვრეტილის უშუალო, ყოველი მხრით განსაზღვრულ ერთეულობას ახასიათებდა. ხატად ქცევისას ჭვრეტა ბნელდება და ბუნდოვანდება.

რაც შეეხება დროს, იმ სუბიექტური ხასიათის შესახებ, რაც მას წარმოდგენაში ეძლევა, აქ კიდევ ის შეგვიძლია შევნიშნოთ, რომ *ჭვრეტაში* დრო ჩვენს თვალში *მოკლდება*, როცა *ბევრ რასმე* *ვჭვრეტთ*, და, პირიქით, *გრძელდება*, როცა მოცემული მასალის უკმარისობა გვაიძულებს, ჩვენს უშინაარსო სუბიექტურობას შევაცქერდეთ. *წარმოდგენაში*, პირიქით, დროის ის მონაკვეთები, როცა *მრავალგვარ* საქმიანობაში გართულნი ვყოფილვართ, *გრძლად* გვესახება, ხოლო ის მონაკვეთები, რომლებშიც *ცოტა* საქმე გვქონია, — *მოკლედ*. აქ, *გახსენებაში*, თვალწინ გვიდგება ჩვენი სუბიექტურობა, ჩვენი *შიდაწიალი*[136] და დროის ზომას განვსაზღვრავთ იმ *ინტერესის* მიხედვით, რომელიც მას (ამ დროს) ჩვენთვის ჰქონია. იქ, ჭვრეტისას, *ვითარების*[137] განხილვაში ვართ ჩაძირულნი; ამიტომაც დრო მოკლედ გვეჩვენება, თუ იგი მუდამ ცვალებადი შინაარსითაა შევსებული, და, პირიქით, გრძლად გვეჩვენება, თუ მის *ერთფეროვნებას* არაფერი არღვევს.

§ 453

ბბ/ ხატი, თავისთავად აღებული, წარმავალია და მის დროსა და სივრცეს, მის „როდის"-სა და „სად"-ს წარმოადგენს თვით ინტელექტუალობა, როგორც ყურადღება. მაგრამ ინტელექტუალობა მხოლოდ ცნობიერება და აქარსობა[138] კი არაა თავისი განსაზღვრულობებისა, არამედ, როგორც ასეთი, მათი სუბიექტი და მათი *თავისთავად-მყოფია*. ხატი, მასში (ინტელექტუალობაში) გაშინაგანებული და აღარარსებული, *არაცნობიერად ინახება*.

---

[134] Sache [135] Dauer [136] Innerlichkeit [137] Sache [138] Dasein

შენიშვნა: ინტელექტუალობის გაგება, როგორც მრუმე გვირაბისა[139], რომელშიც უსასრულოდ მრავალრიცხოვან ხატთა და წარმოდგენათა სამყარო დაუნჯებულია იმგვარად, რომ არც ერთი მათგანი ცნობიერებაში შემოსული არ არის, ერთის მხრივ, იგივეა, რაც ზოგადი მოთხოვნა, რომ ცნებას ვწვდეთ როგორც კონკრეტულს, მაგალითად, ჩანასახის ცნებას ვწვდეთ იმგვარად, რომ იგი ვირტუალური შესაძლებლობის სახით აფირმატიულად (ჰოყოფითად) შეიცავდეს ყველა იმ გარკვეულობებს, რომლებიც არსებობას ხის განვითარებაშიღა აღწევენ. სწორედ ამ ზოგადის წვდომის უუნარობამ, რომელიც (ეს ზოგადი) თავისთავში კონკრეტულია და მაინც მარტივი რჩება, მისცა საბაბი გავრცელებულ მსჯელობას იმის შესახებ, თითქოს ცალკეული წარმოდგენები ცალკეულ ფიბრებში და ორგანიზმის სხვადასხვა ადგილებში ინახებოდეს; ამ შეხედულებით, ამ სხვადასხვას, არსებითად, მხოლოდ ურთიერთდაცალკევებული ვრცეული არსებობა უნდა ჰქონდეს.

მაგრამ ჩანასახი იმ არსებული განსაზღვრულობებიდან, რომლებიც მას უჩნდება, თავის სიმარტივეს უბრუნდება და კვლავ თავისი თავისთავადობის არსებობასთან მოდის მხოლოდ სხვაში — ახალი ნაყოფის ჩანასახში. ინტელექტუალობა კი, როგორც ასეთი, თავისუფალი არსებობაა თავისი განვითარების პროცესში თავისთავის თავისში შიგნითშემქცევი[140] (გამაშინაგნებელი) თავისთავად-მყოფობისა. ამგვარად, მეორე მხრივ ინტელექტუალობა უნდა გავიგოთ როგორც ეს არაცნობიერი შახტი ანუ როგორც არსებული ზოგადი, რომელშიც განსხვავებული ჯერ არ დადგენილა როგორც დისკრეტული, ამასთან, ეს თავისთავადობა ზოგადობის პირველი ფორმაა, რომელიც წარმოდგენის პროცესში იჩენს თავს.

დამატება: ხატი ჩემია, იგი მე მეკუთვნის. მაგრამ თავდაპირველად მას არა აქვს კიდევ შემდგომი რამ იმავგვაროვნება[141] (ჰომოგენობა) ჩემთან, რადგან იგი ჯერ მოაზრებული, გონებითობის ფორმაში აყვანილი არაა; მასა და ჩემ შორის, უფრო, ის ჭვრეტის საფეხურიდან მომდინარე, არა ჭეშმარიტად თავისუფალი მიმართება სუფევს, რომლის მიხედვითაც მე მხოლოდ შინაგანობა[142] ვარ, ხატი კი — ჩემდამი გარეგანი რამ. ამიტომ მე იმთავითვე ჯერ არა მაქვს სრული ძალაუფლება ჩემი შინაგანის ზემოხსენებულ შახტში მთვლემარე ხატების მიმართ, ჯერ არ ძალმიძს ამ ხატთა ნებსით კვლავგამოწვევა. არავინ უწყის წარსულის ხატთა რა უსაზღვრო მასა თვლემს ამ შახტში. მართალია, ზოგჯერ ისინი შემთხვევით იღვიძებენ აქა-იქ, მაგრამ მათი, როგორც იტყვიან, ნებით გახსენება[143] შეუძლებელია. ამგვარად, ხატები ჩვენეულ რასმე მხოლოდ ფორმალურად წარმოადგენენ.

§ 454

გგ/ ამგვარ აბსტრაქტულად შემონახულ ხატს თავისი აქარსობისათვის[144] აქარსი[145] ჭვრეტა ესაჭიროება; საკუთრივ ე. წ. გახსენება[146] სხვა არა არის რა, თუ არ ხატის შეთანადება[147] რომელიღაცა ჭვრეტასთან, სახელდობრ, შეთანადება როგორც უშუალო ცალკეული ჭვრეტის სუბსუმცია ფორმის მხრივ ზოგადის — ისეთი წარმოდგენის ქვეშ, რომელიც (ეს წარმოდგენა) იგი

139 nächtliche Schacht 140 erinnend 141 Homogeneität 142 das Innerliche 143 sich auf sie besinnen 144 Dasein 145 daseiend 146 Erinnerung 147 Beziehung

ვე შინაარსია. ასე რომ განსაზღვრულ შეგრძნებაში (იგულისხმება: აღქმაში. მთარგმნ. შენ.) და მის ჭვრეტაში ინტელექტუალობა გაშინაგანებია თავისთავს და მათ (ამ შეგრძნებასა და ამ ჭვრეტას) იმეცნებს როგორც *უკვე თავისას*, ისევე, როგორც, ამასთანავე, ხატი, რომელიც მისთვის მხოლოდ შინაგანია, მან ამიერიდან იცის როგორც თავისი ჭვრეტის უშუალო შინაარსი და იცის, როგორც დადასტურებული[148] ამ ჭვრეტაში. ხატი, რომელიც ინტელექტუალობის შახტში თვლემისას მხოლოდ მის საკუთრებას წარმოადგენდა, ამიერიდან, რაკიღა გარეგანობის განსაზღვრულობას ღებულობს, თვით ეუფლება ამ უკანასკნელს (გარეგანობას). ამით ხატი დგინდება როგორც ჭვრეტისაგან განსხვავებადი და იმ მარტივი ღამისაგან მოცილებადი, რომელშიც იგი თავდაპირველად ჩაძირულია. ამგვარად, ინტელექტუალობა აქ გამოდის როგორც ძალა თავისი კუთვნილის[149] გაგარევებისა და იმისა, რომ ამ მისი კუთვნილის მასში არსებობისათვის რაიმე გარეგანი ჭვრეტა აღარ იყოს საჭირო. სწორედ შინაგანი ხატის ეს სინთეზი გაშინაგანებულ (გახსენებულ[150]*) აქარსობასთან არის *წარმოდგენა* ამ სიტყვის საკუთრივი აზრით, რამდენადაც ჩვენს[151] შინაგანს ამიერიდან მისი (ამ გახსენებულის) სახით ის განსაზღვრულობაც აქვს, რომ ძალუძს ინტელექტუალობის წინაშე *დაყენებულ* იქნეს, მასში აქ-არსობა ჰქონდეს.

დამატება: *ჩვენ ნამდვილ კუთვნილებად* ჩვენი შინაგანის ბნელ სიღრმეში დაფარული წარსულის ხატები იმით იქცევიან ხოლმე, რომ *იმავე* შინაარსის *აქარსი*[152] ჭვრეტის ნათელი, პლასტიკური ფორმით[153] გამოდიან ინტელექტუალობის წინაშე და ჩვენ მათ აქ-და-აწ-მყოფი[154] ჭვრეტის მეშვეობით ვიმეცნობთ, როგორც ჩვენ მიერ უკვე ქონილ ჭვრეტებს. ასე ხდება, მაგალითად ,რომ კაცს, ვისი ხატიც უკვე სავსებით დაბნელებულა ჩვენს გონში, ასიათას სხვაში ამოვიცნობთ, როცა კვლავ თვალწინ დაგვიდგება. მაშასადამე, იმისათვის, რომ მეხსიერებაში რაღაცა *შევინარჩუნო*, მისი ჭვრეტა *განმეორებით* უნდა მექნეს. მართალია, დასაწყისში ამ ხატს იმდენად თვით მე არ გამოვაღვიძებ, რამდენადაც სათანადო უშუალო ჭვრეტა, მაგრამ მრავალი ასეთი კვლავგამოწვევის შემდეგ ხატი ჩემში ისეთ სიცხოველესა და აწ-და-აქ-მყოფობას იძენს, რომ მისი გახსენებისათვის გარეგანი ჭვრეტა აღარ მჭირდება. ამ გზით მიდის *ბავშვების* განვითარება *ჭვრეტიდან გახსენებისაკენ*. რაც უფრო განათლებულია ადამიანი, მით უფრო მეტად ითქმის მის შესახებ, რომ იგი უშუალო ჭვრეტაში ჩართული კი არ ცხოვრობს, არამედ, — ყველა თავის ჭვრეტასთან ერთად, — ამასთანავე, გახსენებულ შინაარსებშიც[155], ასე რომ იგი ცოტა რასმე თუ ხედავს მისთვის სავსებით ახალს, უმრავლესი ახლის სუბსტანციური შინაარსი მისთვის უკვე ნაცნობია. ასევე კმაყოფილდება ხოლმე განათლებული ადამიანი, უპირატესად, თავისი საკუთარი ხატებით და იშვიათად გრძნობს უშუალო ჭვრეტის მოთხოვნილებას. ცნობისმოყვარენი კი მუდამ იქ გარბი-გამორბიან, სადაც თვალის სეირი ეგულებათ.

---

* ამ პარაგრაფშიც, ისევე, როგორც ზემოთ და ქვემოთ, ჰეგელის აზრის განვითარების გასაგებად საჭიროა გვახსოვდეს, რომ სიტყვა erinnern (გახსენება) გერმანულ ენაში ეტიმოლოგიურად «გაშინაგანებას» უდრის. ამიტომ ჰეგელისთვის «გაშინაგანებული» შინაარსის შესახებ ნათქვამი ბუნებრივად ვრცელდება «გახსენებულ» შინაარსზე და პირიქით.

[148] bewährt [149] Eingentum [150] erinnerten [151] Innere [152] daseiend [153] Gestalt [154] gegenwärtige [155] Erinnerungen

ბ) *წარმოსახვა* („*წარმოსახვის ძალა*“)

§ 455

აა/ თავის ამ ზემოხსენებულ სამფლობელოში ამოქმედებული ინტელექტუალობა არის *რეპროდუქციული* (კვლავმწარმოებლური) *წარმოსახვა*, ხატთა *წარმოდგომა*[156] მე-ს საკუთარი შინაგანობიდან, რომელიც (ეს მე) ამჯერად მათი მფლობელი ძალაა. ხატთა უპირველესი *მიმართებაა* მათი მიმართება იმ გარეგან უშუალო სივრცესა და დროსთან, რომელიც მათთან ერთად შემონახულა. მაგრამ ინდივიდუალობა, რომლითაც შენასკვულია მისი შინაარსის განსაზღვრულობები, ხატს მხოლოდ იმ სუბიექტში აქვს, რომელშიც იგი შენახულია. რაც შეეხება მის უშუალო ანუ, უპირველესად, სივრცითსა და დროით კონკრეტულობას, რომელიც მას, როგორც *ერთს*, ჭვრეტის აქტში[157] აქვს, იგი აქ, პირიქით, გამქრალია. რეპროდუცირებულ შინაარსს, როგორც ინტელექტუალობის თავისთავის იგივეობრივი ერთიანობის კუთვნილსა და მისი საერთო შახტიდან წამოღებულს, ხატთა, ანუ დანარჩენი გარემოებებისდა მიხედვით მეტად ან ნაკლებად კონკრეტულ წარმოდგენათა მაასოციირებელ კავშირად *ზოგადი* წარმოდგენა აქვს.

შენიშვნა: ე. წ. *იდეათა ასოციაციის* კანონები დიდი ინტერესის საგანი გახდა, განსაკუთრებით, ემპირიული ფსიქოლოგიის აყვავების პერიოდში, რომელიც ფილოსოფიის დაცემის პერიოდს დაემთხვა. მაგრამ, ჯერ ერთი, ის, რაც ასოცირდება, *იდეები* როდია. მეორეც, დაკავშირების ის სახეები, რომლებსაც საუბარი ეხება, *კანონები* არაა თუნდაც იმიტომ, რომ ერთი და იმავე ვითარებისათვის[158] ასე *ბევრი* კანონები გვრჩება ხელთ, რითაც ადგილი აქვს, უფრო, ნებისმიერობას[159] და შემთხვევითობას, რაც სწორედ კანონის საპირისპირო რამ არის. შემთხვევითია ის, თუ ეს მაკავშირებელი რაგვარი იქნება — იქნება იგი ხატისებრი რამ[160] თუ განსჯისეული კატეგორია — ტოლობა-უტოლობა, საფუძველი და შედეგი და ა. შ.. ხატებისა და წარმოდგენების მონაცვლეობა მაასოციირებელი წარმოსახვის მოქმედების შედეგად, სულაც, სხვა არა არის რა, თუ არ უფიქრელი წარმოდგენის თამაში, რომელშიც ინტელექტუალობის განსაზღვრულობას ჯერ მხოლოდ ფორმალური ზოგადობა შეადგენს, ხოლო შინაარსი ხატებში მოცემული შინაარსია.

თუ განვეყენებით მათი ფორმის უფრო დეტალურ განსაზღვრას, რომელზედაც წეღან გვქონდა ლაპარაკი, მაშინ ხატი და წარმოდგენა იმით განსხვავდებიან შინაარსის მხრივ, რომ ხატი გრძნობად-კონკრეტული წარმოდგენაა. წარმოდგენას, — თუნდ ხატოვანი იყოს მისი შინაარსი და თუნდ ცნება ან იდეა, — საერთოდ ის ხასიათი აქვს, რომ, თუმც კი იგი ინტელექტუალობას ეკუთვნის, თავისი შინაარსის მიხედვით მაინც მოცემული და უშუალო რამ არის. ინტელექტუალობის ყოფიერობა, — მის (ინტელექტუალობის) მიერ თავისთავის-განსაზღვრულად-პოვნა — წარმოდგენას ჯერ კიდევ განუ-

---

[156] Hervorgehen [157] Anschanen [158] Sache [159] Willkür [160] Bildliches

შორებლად აკრავს და ზოგადობა, რომელსაც სათანადო მატერია[161] (მასალა) წარმოდგენის[162] აქტით იძენს, ჯერ კიდევ აბსტრაქტული ზოგადობაა. წარმოდგენა საშუალო ტერმინია[163] იმ დასკვნაში, რომლითაც ინტელექტუალობის ამაღლლება ხდება — იგი *თავისთავისადმი მიმართების* ორივე *მნიშვნელობის*, სახელდობრ, *ყოფიერებისა* და *ზოგადობის მნიშვნელობათა* შეკავშირება, რომელნიც (ეს მნიშვნელობები) ცნობიერებაში განსაზღვრულნი არიან როგორც სუბიექტი და ობიექტი. ინტელექტუალობა თავის მიერ *პოვნილს* შეავსებს და განასრულებს ზოგადობის მნიშვნელობით, ხოლო საკუთარს, შინაგანს—თავის მიერ დადგენილი ყოფიერების მნიშვნელობით (წარმოდგენათა და აზრთა განსხვავების შესახებ იხ. შესავალში, § 20, შენიშვნა).

აბსტრაქციას, რომელსაც ადგილი აქვს წარმოდგენის ქმედების პროცესში, რათა *ზოგადი წარმოდგენები* წარმოიქმნას, — წარმოდგენებს კი, როგორც ასეთებს, ზოგადობის ფორმა უსათუოდ აქვთ, — ხშირად მრავალი *მსგავსი* ხატის *ერთიმეორეზე დადებად* თვლიან ხოლმე და მიაჩნიათ, რომ ასეთნაირად შეგვიძლია ამ მოვლენის გაგება და ცნებებში მოქცევა. იმისათვის, რომ ეს *ერთიმეორეზე დადება* სრულებით *შემთხვევითი*, ცნებას მოკლებული რამ არ იყოს, უნდა დავუშვათ ურთიერთმსგავსი ხატების *ურთიერთმიზიდვის ძალა* ან მისი მსგავსი რამ, რაც ამასთანავე ნეგატიური ძალაც იქნება, ამ ხატთა არაურთიერთმსგავსი მომენტების წაშლა-გაბათილების ძალა. ასეთ ძალას სინამდვილეში წარმოადგენს თვით ინტელექტუალობა, თავისთავის იგივეობრივი მე, რომელიც თავისი გაშინაგანებით (გახსენებით* Eirnnerung) მათ (ამ ხატებს) უშუალოდ ანიჭებს ზოგადობას და ერთეული ჭვრეტის უკვე შინაგან რადმე ქცეულ ხატს ქვეშ მათ სუბსუმციას ახდენს. (იხ. § 453).

დამატება: როგორც უკვე წინასწარ შევნიშნეთ § 451-ის დამატებაში, წარმოდგენის მეორე საფეხურია *წარმოსახვა* („წარმოსახვის ძალა“). ამ საფეხურამდე წარმოდგენის პირველი ფორმა — *გახსენება*[164] — იმით ადის, რომ ინტელექტუალობა, გამოდის რა *თავისი აბსტრაქტული თავისთავ'ში-ყოფნიდან გარკვეულობის* ნათელ ველზე, არღვევს ღამეულ ბნელს, რომელიც მის ხატთა საგანძურს ფარავდა, და მას აწდა-აქ-მყოფობის[165] გამჭვირვალე სიცხადით აფრთხობს.

მაგრამ წარმოსახვას თავის მხრივ სამი ფორმა აქვს, რომლებშიც მისი გაშლა ხდება. იგი *საერთოდ განმსაზღვრელია* ხატებისა.

თავდაპირველად იგი სხვა არაფერს აკეთებს გარდა იმისა, რომ ხატები *იქარსობაში* შემოჰყავს. ამგვარად, იგი მხოლოდ *აღმწარმოებელი* (რეპროდუქციული) წარმოსახვაა. მას ოდენ *ფორმალური* ქმედების ხასიათი აქვს. მეორეც, წარმოსახვა არა მარტო გამოიწვევს მასში შემონახულ ხატებს, არამედ მათ *ერთიმეორისადმი მიმართებაში* აყენებს და ამნაირად მათ *ზოგად* წარმოდგენამდე ამაღლებს. ამგვარად, ამ საფეხურზე წარმოსახვა ხატთა დაკაშირების (ასოციირების) ქმედებად გვევლინება. მესამე

---

* ჰეგელის აზრის მსვლელობა გაუგებარი იქნება, თუ არ გავითვალისწინეთ ტერმინის «გახსენება» (erinnern) ეტიმოლოგია, რომელსაც წინა შენიშვნა ეხება. იხ. გვ. 115, 231, 241, 246, 260.

161 Stoff 162 Vorstellen 163 Mitte 164 Erinnerung 165 Gegenwart

საფეხური ამ სფეროში ისაა, რომელზედაც ინტელექტუალობა თავის *ზოგად* წარმოდგენებს ამა თუ იმ გარკვეული ხატის *კერძო გარკვეულობის*[166] იგივეობრივად ადგენს და ამგვარად მათ (თავის ამ ზოგად წარმოდგენებს) *ხატებრ* აქარსობას ანიჭებს. ამ გრძნობად აქ-არსობას აქვს ორგვარი ფორმა — *სიმბოლოსი* და *ნიშნისა*, ასე რომ ეს მესამე საფეხური *სიმბოლოთშემქმნელ* და *ნიშანთშემქმნელ ფანტაზიას* მოიცავს. უკანასკნელი ამათგანი *მეხსიერებისაკენ* გადასვლას წარმოადგენს.

აღმწარმოებელი (რეპროდუქციული) *წარმოსახვა*. ამგვარად, პირველი ჩვენს ჩამოთვლაში ხატთა რეპროდუცირების ფორმალური მხარეა. მართალია, რეპროდუცირება წმინდა აზრებისაც შეიძლება, მაგრამ წარმოსახვას საქმე ამათთან კი არა აქვს, არამედ მხოლოდ ხატებთან. ხატთა რეპროდუცირებას წარმოსახვა ახდენს *ნებსით* და რაიმე უშუალო ჭვრეტის შემწეობის გარეშე. ამით განსხვავდება წარმომდგენი ინტელექტუალობის ფორმა შიშველი *გახსენებისაგან*[167], რომელიც თვითმოქმედი არაა, არამედ ასამოქმედებლად აქ-და-აწ-არსებულ[168] ჭვრეტას საჭიროებს და ხატებს *უნებურად* წარმოქმნის.

მაკავშირებელი (მაასოციირებელი) *წარმოსახვა*. შიშველ აღწარმოებაზე (რეპროდუცირებაზე) უფრო მაღალი ქმედებაა ხატების *ერთიმეორესთან მიმართებაში მოყვანა*. თავისი უშუალობის ანუ გრძნობადობის წყალობით სახეთა შინაარსს *სასრულობის*, *სხვასთან მიმართებაში ყოფნის* ფორმა აქვს. მაგრამ ვინაიდან განმსაზღვრელი და დამდგენი აქ სულაც მე ვარ, ამ მიმართებასაც მე ვადგენ: ამ მიმართების დადგენით ინტელექტუალობა ხატებს ნაცვლად მათი ობიქტური ურთიერთკავშირისა სუბიექტურ ურთიერთკავშირს ანიჭებს. მაგრამ ამ უკანასკნელს ნაწილობრივ გარეგანობის ფორმა აქვს მასში შემავალ დასაკავშირებელთა მიმართ. მაგალითად, თვალწინ მაქვს რაღაცა საგნის ხატი. ამ ხატთან სავსებით გარეგანად ვაკავშირებ იმ პირთა ხატებს, ვისთანაც მასზე მილაპარაკია ან ვისაც ასეთი საგანი აქვს და ასე შემდეგ. ხშირად ხატებს ერთ რიგში მხოლოდ სივრცე და დრო აყენებს. საზოგადოებაში საუბარი, ჩვეულებრივ, სავსებით გარეგანი და შემთხვევითი წესით გადაინაცვლებს ხოლმე ერთი წარმოდგენიდან მეორეზე. უფრო მტკიცე შინაგან კავშირს ასეთი საუბარი მხოლოდ მაშინ იძენს, თუ ლაპარაკს განსაზღვრული მიზანი აქვს. სხვადასხვა გუნება-განწყობილება[169] ყველა წარმოდგენას რაღაცა თავისებურ ელფერს ანიჭებს ხოლმე: მხიარული განწყობილება მხიარულს, ნაღვლიანი — ნაღვლიანს. კიდევ უფრო მეტად ითქმის ეს ვნებათა შესახებ. ინტელექტუალობის ზომაც ხატთა რაგვარობის განსხვავებულობას იწვევს. გონებამახვილი, გამჭრიახი ადამიანები ამ მხრივაც განსხვავდებიან ჩვეულებრივთაგან. გამჭრიახ კაცს ისეთი ხატები იზიდავენ, რომლებიც რაღაცა ღრმასა და შინაგანად მომწიფებულს[170] შეიცავენ. *გონებამახვილობა*[171] აკავშირებს წარმოდგენებს, რომელთაც, თუმც კი შორი-შორს არიან, მაინც სინამდვილეში შინაგანი კავშირი აქვთ. აქ *ზმაც*[172] („სიტყვათთამაში“) უნდა მოვიხსენიოთ. ამ გართობას შესაძლებელია უღრმესი ვნებით მივსდიოთ, რადგან ძლიერ გონს ძალუძს თვით ყველაზე სამწუხარო ვითარებაშიც კი ყველაფერი, რაც კი შეჰხვდება, თავის ვნებასთან დააკავშიროს.

---

166 Besonderen 167 Erinnerung 168 gegenwärtig 169 Gemütsstimmungen 170 Gediegenes 171 Witz 172 Wort piel

ამიტომ წარმოდგენათა ასოციაციაც გაგებულ უნდა იქნეს როგორც ერთეულ წარმოდგენათა სუბსუმცია ერთი ზოგადის ქვეშ, რომელიც მათ კავშირს შეადგენს. მაგრამ ინტელექტუალობა ამ შეკავშირების მხოლოდ ზოგადი ფორმა როდია; მის (ამ შეკავშირების) შინაგან მხარეს[173] წარმოადგენს თავისთავში განსაზღვრული, კონკრეტული სუბიექტურობა, იმ საკუთარი შიდაარსის[174] მქონე, რომელიც რაღაცა ინტერესისაგან, რაღაცა თავისთავად-მყოფი ცნებისა ან იდეისაგან გამომდინარეობს, თუკი შეგვიძლია აქ ასეთ შინაარსზე უკვე ვილაპარაკოთ ანტიციპაციის წესით. ინტელექტუალობა არის ძალაუფლება საკუთარი ხატებისა და წარმოდგენების მარაგის მიმართ და, ამგვარად, არის ბბ/ ამ მარაგის თავისუფალი ურთიერთშეკავშირება და სუბსუმცია მისი (ინტელექტუალობის) საკუთარი შინაარსის[175] ქვეშ. ამგვარად, ინტელექტუალობა თავისივე ხატთა ამ მარაგში განსაზღვრულადაა გაშინაგანებული, თავის-შიგნით-შექცეული და მასში (ამ მარაგში) თავისი შინაარსი შეაქვს, როგორც მისთვის სახისმიმცემი[176]. ესაა ფანტაზია, — სიმბოლოთშემქმნელი, ალეგორიათშემქმნელი ან პოეტური წარმოსახვა. ეს მეტ-ნაკლებად კონკრეტული, ინდივიდუალიზებული წარმონაქმნები ჯერ კიდევ სინთეზებია, რამდენადაც ის მასალა, რომელშიც სუბიექტური შინაარსი აქარსობას აღწევს წარმოდგენის სახით, ჭვრეტაში პოვნილისაგან მომდინარეობს.

დამატება: ხატებიც კი უფრო ზოგადია, ვიდრე ჭვრეტები. მაგრამ მათ მაინც აქვთ ჯერ კიდევ გრძნობად-კონკრეტული შინაარსი, რომლის მიმართებაში მოყვანაც სხვა ამგვარ შინაარსთან ვარ მე. მაგრამ ჩემს ყურადღებას რომ ამ მიმართების დამყარებისაკენ მივაპყრობ, ამით მივდივარ ზოგად წარმოდგენამდე ანუ წარმოდგენამდე ამ სიტყვის საკუთრივი აზრით, რადგან ის, რითაც ერთეული ხატები ერთიმეორესთან მიმართებაში მოდიან, სწორედ მათს საერთოში[177] მდგომარეობს. ეს საერთო ან თვით საგნის რაღაცა კერძო, ზოგადობის ფორმამდე ამაღლებული მხარეა, როგორც, მაგალითად, ვარდში წითელი ფერი, ან კონკრეტული ზოგადია, გვარია, როგორც, მაგალითად, ვარდში — მცენარე. მაგრამ ამ ორსავე შემთხვევაში იგი წარმოდგენაა, რომელსაც ქმნის საგნის განსაზღვრულობათა ემპირიული ნასკვის დაშლა, რომელიც (ეს დაშლა) ინტელექტუალობისაგან მოდის. ამგვარად, ზოგად წარმოდგენებს რომ იქმნის, ინტელექტუალობა თვითმოქმედია. ამიტომ უგონობით დაშვებული ცდომილებაა, როცა ვინმე ფიქრობს, რომ ზოგადი წარმოდგენები იქმნება გონის მონაწილეობის გარეშე, სახელდობრ, იქმნება იმით, რომ ერთიმეორეს ედება მრავალი მსგავსი ხატი, — რომ, მაგალითად, ვარდის წითელი ფერი მოძებნის ხოლმე ჩემს თავში მყოფი სხვა მრავალი ხატის წითელ ფერს და ამგვარად მე, — მხოლოდდამხოლოდ მაყურებელს, — წითლის წარმოდგენას მაძლევს. მართალია, კერძო თვისებები, რაც ხატს ეკუთვნის, მოცემულია; მაგრამ ხატის კონკრეტული ერთეულობის დაშლა და ზოგადობის ფორმა, რომელიც ამით იქმნება, როგორც უკვე შევნიშნეთ, ჩემგან მოდის.

---

[173] Innerlichkeit [174] Gehalt [175] Inhalt [176] einbildend [177] Gemeinsame

გაკვრით შევნიშნოთ, რომ ა ბ ს ტ რ ა ქ ტ უ ლ წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ე ბ ს ხშირად ცნების სახელით აღნიშნავენ ხოლმე. ფ რ ი ზ ი ს* ფილოსოფია, არსებითად, ამგვარი წარმოდგენებისაგან შედგება. როცა გვიმტკიცებენ, ამგვარ წარმოდგენებს ჭეშმარიტების შემეცნებამდე მივყავართო, ამაზე უნდა შევნიშნოთ, რომ საქმე სწორედ პირიქით გახლავთ, ამიტომაც საღი გონების[178] ადამიანი ხატთა კონკრეტულობიდან ამოდის და ამ ფუჭ სკოლურ სიბრძნეს სამართლიანად უარყოფს. მაგრამ ამ პუნქტზე აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. ასევე არ შევეხებით აქ ხატთა შინაარსის იმ შემდგომ გარკვეულობებსაც, რომლებიც ან გ ა რ ე გ ა ნ ი დ ა ნ, ან გ ო ნ ე ბ ი თ ი ს სფეროდან — ს ა მ ა რ თ ლ ე ბ რ ი ვ ი დ ა ნ, ზ ნ ე ო ბ რ ი ვ ი დ ა ნ და რ ე ლ ი გ ი უ რ ი დ ა ნ — წარმოდგებიან. აქ ჩვენ გვაინტერესებს, უფრო, წარმოდგენათა ზ ო გ ა დ ო ბ ა ს ა ე რ თ ო დ. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, აქ შემდეგი უნდა შევნიშნოთ.

სუბიექტურ სფეროში, რომელშიც ახლა ვტრიალებთ, ზ ო გ ა დ ი წარმოდგენა შ ი ნ ა გ ა ნ ს წარმოადგენს, ხატი გ ა რ ე გ ა ნ ს. ეს ურთიერთდაპირისპირებული განსაზღვრულობანი იმთავით ჯერ კიდევ გათიშულნი არიან, მაგრამ ამ თავის გათიშულობაში ერთიცა და მეორეც ცალმხრივ რასმე წარმოადგენენ. პირველს აკლია გარეგანობა, ხატურობა, მეორეს — რაღაცა განსაზღვრული ზოგადის გამოხატულებამდე ამაღლებულობა. ამგვარად, ამ ორი მხარის ჭეშმარიტებას მათი ერთიანობა შეადგენს. ეს ერთიანობა — ზ ო გ ა დ ი ს გ ა ხ ა ტ ე ბ ა და ხ ა ტ ი ს გ ა ზ ო გ ა დ ე ბ ა, — უფრო დეტალურად, იმით ხორციელდება, რომ ზოგადი წარმოდგენა ხატს რაღაცა ერთ ნ ე ი ტ რ ა ლ უ რ, ასე ვთქვათ, ქ ი მ ი უ რ პროდუქტად კი არ უერთიანდება, არამედ მასში ქ მ ე დ ი თ ო ბ ს[179] და თ ა ვ ს ი დ ა ს ტ უ რ ე ბ ს, როგორც ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი უ რ ი ძ ა ლ ა[180], ხატს იქვემდებარებს როგორც აქციდენციურს რასმე, ხატის სული ხდება, მასში თ ა ვ ი ს თ ვ ი ს-მ ყ ო ფ ა დ იქცევა, შინაგანდება (შიგნი-შეიქცევა), ცხადდება. ინტელექტუალობა რომ ზ ო გ ა დ ი ს ა და კ ე რ ძ ო ს, შ ი ნ ა გ ა ნ ი ს ა და გ ა რ ე გ ა ნ ი ს, წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ი ს ა და ჭ ვ რ ე ტ ი ს ამ ერთიანობას წარმოშობს და ამგვარად ა ღ ი დ გ ე ნ ს, როგორც დ ა დ ა ს ტ უ რ ე ბ უ ლ ს, იმ მთლიანობას (ტოტალობას), რომელიც ამ უკანასკნელში ჰქონდა ხელთ, ამით წარმოდგენისეული ქმედება განსრულდება თავისთავში, როგორც პ რ ო დ უ ქ ტ ი უ ლ ი (მწარმოებელი) წ ა რ მ ო ს ა ხ ვ ა. ეს უკანასკნელი შეადგენს ხ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ი ს ფორმალურ მომენტს, რადგან ხელოვნება ჭეშმარიტად ზოგადს ანუ ი დ ე ა ს გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ი ა ქ ა რ ს ო ბ ი ს, ხ ა ტ ი ს ფორმაში იძლევა.

§ 457

ინტელექტუალობა იმ ზომამდე განსრულდება ფანტაზიაში მასში თავისთავის ჭვრეტად, რა ზომამდისაც მისს თავისთავიდანვე ამოღებულ შინაარსს ხატებრი (ხატების სახით მოცემული) არსებობა აქვს. მისი თვითჭვრეტის ეს წარმონაქმნი სუბიექტურია; ყ ო ფ ი ე რ ი ს მომენტი აქ ჯერ კიდევ გვაკლია. მაგრამ შინაგანი შინაარსისა და მასალის (მატერიის) ამ ერთიანობაში, რომელ-

---

* იაკობ ფრიდრიხ ფრიზი, 1773-1843. «გონების ახალი კრიტიკა», 1807.

[178] sinniger [179] betätigt [180] Macht

საც ადგილი აქვს ხსენებულ წარმონაქმნში, ინტელექტუალობა ამდენადვეა მობრუნებული იგივეობრივ მიმართებასთან თავისთავისადმი, როგორც თავისთავად-მყოფ უშუალობასთან. როგორც ინტელექტუალობა, ვითარცა გონება, იქიდან გამოდის, რომ თავისთავში ნაპოვნ უშუალოს საკუთრად იხდის, ითავისებს (§ 445, შდრ. § 455, შენიშვნა) ანუ მას (ამ უშუალოს) განსაზღვრავს როგორც ზ ო გ ა დ ს, ისე მისი, როგორც გონების, მოქმედება (§ 438) ამიერიდან უკვე იმაში მდგომარეობს, რომ იმას, რაც მასში კონკრეტულ თვითჭვრეტად განსრულებულა, იგი განსაზღვრავს როგორც ყ ო ფ ი ე რ ს —სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავისთავს ა რ ს ა დ[181], საგნად[182] ხდის. მოქმედებს რა თავის ამ უკანასკნელ განსაზღვრულობაში, იგი (ინტელექტუალობა) თავისთავის გ ა მ ა გ ა რ ე ვ ვ ე ბ ე ლ ი ა, ჭ ვ რ ე ტ ი ს წარმომქმნელია. ესაა გგ/ ნიშანთა შ ე მ ქ მ ნ ე ლ ი ფ ა ნ ტ ა ზ ი ა.

შენიშვნა: ფანტაზია ის შუაწერტილია, რომელშიც თავს იყრიან და სავსებით ერთიანდებიან ზოგადი და ყოფიერება, საკუთარი და პოვნილი, შინაგანი და გარეგანი. ამისი წინამავალი სინთეზები — ჭვრეტისეული, გახსენებისეული და ა. შ. — ამავე მომენტთა გაერთიანებებია. მაგრამ ესენი სინთეზებია. ფანტაზიაშიღა გამოდის პირველად ინტელექტუალობა არა როგორც განუსაზღვრელი შახტი და ზოგადი[183], არამედ როგორც ერთეულობა, ანუ როგორც კონკრეტული სუბიექტურობა, რომელშიც თავისთავისადმი მიმართება იმდენადვე განსაზღვრულია ყოფიერების მიმართულებით, რამდენადაც ზოგადობის მიმართულებით. ფანტაზიის წარმონაქმნები რომ ერთი მხრივ გონისათვის საკუთარი ანუ მისთვის შინაგანი შინაარსის და მეორე მხრივ ჭ ვ რ ე ტ ა დ ი ს[184] ამგვარ გაერთიანებებს წარმოადგენენ, ეს საყოველთაოდაა აღიარებული. მათი შინაარსის შემდგომი განსაზღვრულობები ცოდნის სხვა დარგებს ეხება. აქ ამ შინაგანი სახელოსნოს მხოლოდ ზემოხსენებული აბსტრაქტული მომენტების მიხედვით გააზრება გვაქვს მიზნად.

როგორც ამ გაერთიანების მომხდენი ქმედება, ფანტაზია გონებაა, მაგრამ მ ხ ო ლ ო დ ფ ო რ მ ა ლ უ რ ი გონება, რამდენადაც ფანტაზიის, როგორც ასეთის, შიდაარსი რა იქნება, სულ ერთია. ხოლო გონება, როგორც ასეთი, (თავის) შ ი ნ ა ა რ ს ს ა ც ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა დ განსაზღვრავს.

ცალკე კიდევ იმას უნდა გაესვას ხაზი, რომ, რამდენადაც ფანტაზია (ინტელექტუალობის) შინაგან შიდაარსს[185] ჭვრეტის ფორმას აძლევს და რამდენადაც ვამბობთ, რომ იგი ამ შიდაარსს ყ ო ფ ი ე რ რ ა დ მ ე განსაზღვრავს, აღარ უნდა გვეუცხოოს შემდეგი გამოთქმაც — რომ ინტელექტუალობა თავისთავს ყ ო ფ ი ე რ ა დ, ს ა გ ნ ა დ[186] ხდის; რადგან მისი (ინტელექტუალობის) შიდაარსი თვით იგია, და ასევეა მის მიერ ამ შიდაარსისათვის მიცემული განსაზღვრულობაც. ფანტაზიის მიერ წარმოქმნილი ხატი მხოლოდ სუბიექტურადაა ჭვრეტადი; საკუთრივ ჭვრეტადობას იგი ამ ხატს ნ ი შ ა ნ შ ი ღ ა ანიჭებს. მ ე ქ ა ნ ი კ უ რ მეხსიერებაში ინტელექტუალობა თავისი ამ ფორმის განსრულებას აღწევს.

დამატება: როგორც წინა პარაგრაფის დამატებაში დავინახეთ, ზოგადი წარმოდგენა ფანტაზიის სუბიექტურ მხარეს შეადგენს, რომელიც ხატში თავისთავს ობიექტურობას ანიჭებს და მით თავისთავს ადასტურებს. მაგრამ ეს დადასტურებაც უშუალოდ ჯერ კიდევ სუბიექტურია, რამდენადაც ხატთა შინაარსს,

---

[181] Sein [182] Sache [183] das Allgemeine [184] Anschaulickeit [185] Gehalt [186] Sache

რომელიც მოცემულია, ინტელექტუალობა ჯერ კიდევ ანგარიშს უწევს, თავისი ზოგადი წარმოდგენების ხატებად ქცევისას მის მიხედვით წარმართავს თავის მოქმედებას. ინტელექტუალობის ამ ქმედებას, რომელიც ჯერ კიდევ პირობადებულია, ჯერ მხოლოდ რელატიურად თავისუფალია, ჩვენ სიმბოლოთა შემქმნელ ფანტაზიას ვუწოდებთ. ეს უკანასკნელი თავის ზოგად წარმოდგენათა გამოსახატავად სხვა რამ გრძნობად მასალას არ ირჩევს, თუ არ იმას, რომლის თავისთავადი მნიშვნელობაც ხატად საქცევი ზოგადის შინაარსს შეესატყვისება. ასე, მაგალითად, იუპიტერის ძალას არწივი წარმომადგენლობს, რადგან ეს უკანასკნელი ძლიერ ფრინველადაა მიჩნეული. ალეგორია სუბიექტური შინაარსის გამოსახატავად, უფრო, ერთეულთაგან შედგენილ მთლიანობას იყენებს. დასასრულ, პოეტური[187] ფანტაზია, მართალია, მასალას სახვით ხელოვნებაზე უფრო თავისუფლად ხმარობს, მაგრამ მასაც მხოლოდ ისეთი მასალის გამოყენება შეუძლია, რომელიც წარმოსაჩენი იდეის ადექვატურია.

მაგრამ სიმბოლოში მოცემული სუბიექტური დადასტურებიდან[188], რომელიც ხატითაა გაშუალებული, ინტელექტუალობა აუცილებლობით გადადის ზოგადი წარმოდგენის ობიექტურ, თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფ დადასტურებაზე; რადგან, რამდენადაც დასადასტურებელი ზოგადი წარმოდგენის შინაარსი სიმბოლოდ გამოყენებული ხატის შინაარსში მხოლოდ თავისთავს შეერწყმის, ამდენად ის ფორმა, რაც ამ დადასტურებას აქვს, — გაშუალებულობის ფორმა, სუბიექტურობისა და ობიექტურობის ერთიანობის ფორმა — უშუალობის ფორმაში გადადის. ამგვარად, ამ დიალექტიკური მოძრაობის გზით ზოგადი წარმოდგენა იქამდე მიდის, რომ თავისი დადასტურებისათვის აღარ საჭიროებს ხატის შინაარსს, არამედ თავისთავად ადასტურებს თავის ყოფიერებას, მაშასადამე, იმას, რომ უშუალოდ მნიშვნელობს[189]. ხატის შინაარსისაგან განთავისუფლებული ზოგადი წარმოდგენა რომ თავის მიერ ნებსით არჩეულ მასალაში თავისთავს ჭვრეტადს ხდის, ამით იგი იმას წარმოქმნის, რასაც, სიმბოლოსაგან ერთგვარი განსხვავებით, „ნიშანი“ უნდა ვუწოდოთ. ნიშანი დიდი რამ არის. როცა ინტელექტუალობამ რაღაცა აღნიშნა, ამით მან ჭვრეტილ შინაარსს სძლია და გრძნობად მასალას სულად მისცა მისთვის (ამ მასალისათვის) უცხო მნიშვნელობა. ასე, მაგალითად, კოკარდა ან დროშა ან საფლავის ქვა სულ სხვა რასმე ნიშნავენ,ვიდრე ისაა, რაზედაც უშუალოდ მიუთითებენ. გრძნობადი მასალისა და ზოგადი წარმოდგენის დაკავშირების ნებისმიერობას, ამაში რომ ჩანს, აუცილებელ შედეგად აქვს ის, რომ ნიშანთ მნიშვნელობას დასწავლა სჭირდება. ეს, სახელდობრ, ენობრივ ნიშანს ეხება.

§ 458

დამოუკიდებელი წარმოდგენისადაამა თუიმ ჭვრეტის ამ ერთიანობაში, რომელიც ინტელექტუალობისაგან მომდინარეობს, ჭვრეტის მატერია, მართალია, უპირველესად გარედან მიღებული რამ არის, უშუალო ანუ მოცემული რამ (მაგალითად, კოკარდის ფერი და ა. შ.), მაგრამ ამ იგივეო-

[187] dichtend [188] Bewährung [189] gelten

ბაში ჭვრეტა მნიშვნელობს[190] არა როგორც პოზიტიური და თავისთავის წარმომადგენელი, არამედ როგორც სხვა რაღაცის წარმომადგენელი. იგი (ჭვრეტა) ხატია, რომელსაც რაღაცა დამოუკიდებელი ინტელექტუალობისეული წარმოდგენა მიუღია თავისთავში, როგორც თავისი სული, თავისი მნიშვნელობა. ეს ჭვრეტა არის ნიშანი.

შენიშვნა: ნიშანი ისეთი უშუალო ჭვრეტაა, რომელიც რაღაცა სრულებით სხვა შინაარსს წარმომადგენლობს, ვიდრე ისაა, რაც მას თავისთავად აღებულს აქვს. იგი პირამიდაა, რომელშიც ჩაკეტილი ინახება სხვისი სული. ნიშანი განსხვავებულია სიმბოლოსაგან — ისეთი ჭვრეტისაგან, რომლის საკუთარი განსაზღვრულობაც თავისი არსებისა და ცნების მიხედვით მეტ-ნაკლებად იმავე შინაარსს წარმოადგენს, რომელსაც იგი გამოხატავს როგორც სიმბოლო. ნიშნის, როგორც ასეთის, შემთხვევაში, პირიქით, ჭვრეტის საკუთარ შინაარსს არავითარი საქმე არა აქვს იმის შინაარსთან, რისი ნიშანიც იგი არის. ამგვარად, ინტელექტუალობას, როგორც აღმნიშვნელს, უფრო თავისუფალი ნებსითობა გააჩნია ჭვრეტის გამოყენებაში და უფრო მასში ბატონი, ვიდრე ამავე ინტელექტუალობას, როგორც სიმბოლოთა შემქმნელს.

ნიშანს და ენას, ჩვეულებრივ, დანამატის სახით ჩაჩრიან ხოლმე სადმე ფსიქოლოგიაში ან ლოგიკაში, ისე რომ სრულებით არ უფიქრდებიან მის ადგილს ინტელექტუალობის ქმედებათა სისტემის კონტექსტში. ნიშნის ჭეშმარიტი ადგილი ისაა, რაც წეღან აღვნიშნეთ — სახელდობრ, ის, რომ ინტელექტუალობა, რომელიც, ვითარცა მჭვრეტელი, დროისა და სივრცის ფორმას ქმნის, მაგრამ, — რაც გრძნობად შინაარსს შეეხება, — ამ შინაარსის მიმღებად[191] და ამ მასალისაგან წარმოდგენათა შემქმნელად გვევლინება, ამჯერად (ნიშნის შემთხვევაში. მთარგმნ. შენ.) თავის დამოუკიდებელ წარმოდგენებს თავისთავიდან ანიჭებს განსაზღვრულ აქარსობას, შევსებულ სივრცესა და დროს, — ჭვრეტას — ხმარობს როგორც თავისას, ამ უკანასკნელის უშუალოსა და საკუთრივ მისეულ (ამ ჭვრეტისეულ) შინაარსს აუქმებს და სულად და მნიშვნელობად მას სხვა შინაარსს აძლევს. ამგვარად, ამ ნიშანთშემქმნელ ქმედებას ყველაზე უფრო სამართლიანად შეგვიძლია პროდუქტიული მეხსიერება ვუწოდოთ (თავდაპირველად აბსტრაქტული მნემოზინე), ვინაიდან მეხსიერებას, რომელსაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში ხშირად ვერ ასხვავებენ ხოლმე გახსენებისაგან[192], აგრეთვე წარმოდგენისა და წარმოსახვისაგან და ამ სიტყვათა ფარდად ახსენებენ ხოლმე, საქმე სულაც მხოლოდ ნიშნებთან აქვს.

§ 459

ჭვრეტას, რომელიც, როგორც უშუალო, თავდაპირველად ვრცეულსა და მოცემულ რასმე წარმოადგენს, ნიშნად ქცევისას ის არსებითი განსაზღვრულობა ეძლევა, რომ იგი არის მხოლოდ როგორც მოხსნილი. მის ამ ნეგატიურობას (მის ამ მომხსნელს. მთარგმნ.) ინტელექტუალობა წარმოადგენს. ამგვარად ნიშნად ქცეული ჭვრეტის უფრო ჭეშმარიტი სახე[193] დროში არსებობაა — არსებობის გაქრობა მაშინ, როცა იგი არის, — და მისი დადგენილობაა, მისი შემდ-

[190] gilt [191] aufnehmend [192] Erinnerung [193] Gestalt

გომი გარეგანი, ფსიქიკური განსაზღვრულობის მხრივ, ინტელექტუალობის მიერ, რაც ამ უკანასკნელის საკუთარი (ანთროპოლოგიური) ბუნებითობიდან გამომდინარეობს. ესაა ბგერა — ეს შევსებული გარეგამოხატულება ჩვენი შინაგანისა, რომელიც ამ გზით გვივლენს თავისთავს. ბგერა, განიცდის რა შემდგომ დანაწევრებას განსაზღვრული წარმოდგენების გამოსახატავად და იქცევა რა მ ე ტ ყ ვ ე ლ ე ბ ა დ და ამ უკანასკნელის სისტემად — ე ნ ა დ, შეგრძნებებს, ჭვრეტებს, წარმოდგენებს ანიჭებს მეორე, მათს უშუალო აქარსობაზე უფრო მაღალ აქარსობას. სულაც იგია ამათთვის იმგვარი არსებობის მომნიჭებელი, რომელსაც მნიშვნელობა აქვს[194] წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ი ს ს ა უ ფ ლ ო შ ი.

შენიშვნა: ენას აქ ვიხილავთ მხოლოდ მისთვის, როგორც ინტელექტუალობის პროდუქტისათვის, საკუთრად დამახასიათებელი გარკვეულობის მხრივ, სახელდობრ, იმ გარკვეულობის მხრივ, რომ იგი ინტელექტუალობისეულ წარმოდგენებს გარეგან სტიქიაში აცხადებს. ენაზე რომ ახლა კონკრეტული საუბარი გვქონდეს, მაშინ მის მასალაზე (სახელდობრ, ლექსიკურზე) მსჯელობისათვის საჭირო გახდებოდა კვლავ ანთროპოლოგიური, უფრო ზუსტად — ფსიქიკურ-ფიზიოლოგიური თვალსაზრისის ანტიციპაცია მოგვეხდინა (§ 401), ფ ო რ მ ა ზ ე (გრამატიკაზე) მსჯელობისათვის კი — განსჯისეუნარის თვალსაზრისისა. რაც შეეხება ენის შემადგენელ ე ლ ე მ ე ნ ტ უ რ მ ა ს ა ლ ა ს, მის მიმართ, ერთი მხრივ, დღესდღეობით გამქრალია ის წარმოდგენა, რომლის თანახმადაც იგი მხოლოდ შემთხვევითი რამ არის, მეორე მხრივ კი მიბაძვის პრინციპის გამოყენება შემოფარგლულია მხოლოდ ერთი მცირე სფეროთი —მბგერი საგნებით. მაინც გვესმის ხოლმე გერმანული ენის ქება მისი სიმდიდრისათვის იმ სხვადასხვა გამოთქმათა სიუხვის გამო, რომლებიც მას სხვადასხვა ბგერებისათვის მოეპოვება („შრიალი“, „ზუზუნი“, „ჭახანი“ და ასე შემდეგ. ასეთი გამოთქმები ბარემ ასზე მეტია აღნუსხული. წამიერი გუნება, როგორც კი მოისურვებს, ამგვარ გამოთქმებს კიდევ ახალს შექმნის). ასეთი სიჭარბე გრძნობადისა და უმნიშვნელოს სფეროში იმას როდი უნდა მივათვალოთ, რაც განათლებული ენის სიმდიდრეს უნდა შეადგენდეს. თვით საკუთრივ ელემენტური (სტიქიური)* მასალაც კი, რომელიც საკუთრივ დამახასიათებელია ამა თუ იმ ენისათვის, იმდენად გარეგან ობიექტებთან დაკავშირებულ სიმბოლიკას არ ემყარება, რამდენადაც შინაგან სიმბოლიკას, სახელდობრ, იმ ანთროპოლოგიური დანაწილებისას, რომელიც, თითქოს, იგივე ჟ ე ს ტ ი ა, მეტყველების პროცესში სხეულებრივი თვითგამოხატვისათვის მოწოდებული. როგორც ყოველი ხმოვნისა და თანხმოვანისათვის, ისე მათი უფრო აბსტრაქტული ელემენტებისათვის (ბაგის, სასისა და ენის მოძრაობისათვის) და მათი კომბინაციებისათვის ნაცადია ყოველი მათგანისათვის საკუთრად დამახასიათებელი მნიშვნელობის მონახვა. მაგრამ ენის ამ არაცნობიერ ყრუ საწყისებს შემდგომი გარეგანი პირობებიცა და განათლებისმიერი მოთხოვნებიც ისე უცვლიან სახეს, რომ

---

* გასათვალისწინებელია, რომ სიტყვას Element, რომლისგანაც ნაწარმოებია ზედსართავი elementarisch (ელემენტური), გერმანულ ენაში «შემადგენლის», «მარტივი კომპონენტის“ მნიშვნელობასთან ერთად «სტიქიის» მნიშვნელობაც აქვს შენარჩუნებული. წინამდებარე კონტექსტში ჰეგელი მის ორსავე მნიშვნელობას იყენებს. ამიტომ ვარჩიეთ, მეორე მნიშვნელობაც მოგვეცა ფრჩხილებში (მთარგმნ. შენ.).

[194] gilt

მათ ლამის სრულებით შეუმჩნეველ და უმნიშვნელო რამედ ხდიან — უცვლიან, არსებითად, იმით, რომ ეს საწყისები, როგორც გრძნობადი ჭვრეტები, თვით ჩამოიყვანება ნიშნების დონეზე და ამით თვითონ მათი პირველადი მნიშვნელობა სუსტდება და ქარწყლდება. რაც შეეხება ენის ფ ო რ მ ა ლ უ რ მხარეს, იგი განსჯის ქმნილებაა, რომელიც მასში თავის კატეგორიებს აქსოვს; ეს ლოგიკური ინსტინქტი წარმოშობს ენის გრამატიკულ მხარეს. პირველყოფილ მდგომარეობაში დარჩენილი ენების შესწავლამ, რომელთა საფუძვლიანი გაცნობაც მხოლოდ ახალ დროში დაიწყეს, გვიჩვენა, რომ მათ დიდი დაწვრილებითა და დაცალკევებით განვითარებული გრამატიკა აქვთ და ისეთ განსხვავებებს გამოხატავენ, რომელთა გამოხატვის უნარიც განათლებულ ხალხთა ენებს აკლიათ ან წაშლილი აქვთ. ასე ჩანს, რომ უგანათლებულეს ხალხებს ნაკლებად სრულყოფილი გრამატიკა ჰქონიათ და ერთი და იგივე ენა თავისი მატარებელი ხალხის ნაკლებ განვითარებული მდგომარეობისას უფრო სრულყოფილი ყოფილა, ვიდრე უფრო განვითარებული მდგომარეობებისას. შდრ. მაგალითად, ბატონ ვ. ჰუმბოლდტის შრომა „ორობითი რიცხვის შესახებ“, ბერლინი, 1828, 1, 10, 11. როცა ვლაპარაკობთ ბგერითი ენის, როგორც პირველადის შესახებ, შეგვიძლია გაკვრით ვახსენოთ წ ე რ ი ლ ო ბ ი თ ი ე ნ ა ც. იგი მხოლოდ შემდგომი განვითარებაა ენისა ერთ კ ე რ ძ ო სფეროში. აქ ენა სხვა გარეგანი პრაქტიკული საქმიანობის დახმარებას მიჰმართავს. წერილობითი ენა უშუალო სივრცითი ჭვრეტის ველზე გადის, სადაც იგი ნიშნებს (§ 454) სესხულობს და ნიშნებს ქმნის. უფრო დეტალურად რომ ვთქვათ, ი ე რ ო გ ლ ი ფ უ რ ი დამწერლობა წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ე ბ ს გამოხატავს ვრცეული ფიგურებით, ა ს ო ე ბ ი ა ნ ი დ ა მ წ ე რ ლ ო ბ ა კი — ბგერებს, რომლებიც თავის მხრივ ნიშნები არიან. წერილობითი ენა ნიშანთა ნიშნებისაგან შედგება — შედგება, სახელდობრ, იმ წესით, რომ ბგერით ენაში შემავალ კონკრეტულ ნიშნებს — სიტყვებს, — იგი მარტივ ელემენტებად შლის და ამ ელემენტებს აღნიშნავს. ლაიბნიცი აჰყვა თავის განსჯის მიერ ცდუნებას და ფრიად სასურველად მიიჩნია სრული წერილობითი ენის გამომუშავება იეროგლიფური პრინციპის საფუძველზე (რასაც ნაწილობრივ ადგილი აქვს უკვე ასოებიანი დამწერლობისას, მაგალითად, ჩვენი რიცხვების, პლანეტების, ქიმიური ნივთიერებების აღმნიშვნელი ნიშნების სახით), როგორც საყოველთაო წერილობითი ენისა ხალხთა, განსაკუთრებით კი მეცნიერთა ურთიერთობისათვის. მაგრამ, წინააღმდეგ ამ აზრისა, საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ხალხთა ურთიერთობა (როგორც, შესაძლოა, ფინიკიელებში ხდებოდა და ახლაც ხდება კანტონში. იხ. სტაუნტონის „მაკარტნის მოგზაურობა“)*, უფრო, ასოებზე დამყარებული დამწერლობის მოთხოვნილებასბადებს და ასეთის შექმნას განაპირობებს. გარდა ამისა, აზრადაც კი ვერ გავივლებთ მ ზ ა იეროგლიფური ენის შექმნას. მართალია, ჩვენ შეგვიძლია გრძნობად საგნებს მყარად მივამაგროთ ესა თუ ის ნიშნები; მაგრამ რაც შეეხება გონითის ნიშნებს, აქ აზრთა შემდგომი და შემდგომი ჩამოყალიბების პროცესი, შეუწყვეტელი ლოგიკური განვითარება იწვევს ახალ-ახალ შეხედულებებს მათს შინაგან მიმართებებზე და ამით — მათს ბუნებაზეც, ასე რომ ამით სხვა იეროგლიფური განსაზღვრულობაც ჩნდება. ასეთი ვითარება

* «გრაფ მაკარტნის ელჩობა ჩინეთში... 1792-1794 წლებში», გამოცემული ჯორჯ სტონტონის მიერ. გერმანული თარგმანი ინგლისურიდან 3 ტომად, ბერლინი, 1797-1799.

გრძნობად საგნებშიც კი გვაქვს უკვე, როცა მათი ნიშნები ბგერით ენაში — სიტყვებში — ხშირად ცვლილებას განიცდის, როგორც, მაგალითად, ქიმიური და მინერალოგიური სახელები. მას აქეთ, რაც ადამიანებმა დაივიწყეს, თუ რაა სახელები, როგორც ასეთი, სახელდობრ, რომ ესაა თავისთავად უსაზრისო გარეგანი მოცემულობები[195], რომლებსაც მნიშვნელობა ენიჭებათ მხოლოდ როგორც ნიშნებს,—მას აქეთ, რაც სახელებისაგან, ნაცვლად იმისა, რომ მათს სახელობას დასჯერდნენ, მოითხოვენ, რომ მათში ერთგვარი დეფინიცია იყოს გამოხატული და ამ უკანასკნელსაც კი ხშირად ნებისმიერად და შემთხვევით აფორმულებენ ხოლმე, — სახელწოდებები, რომლებიც სხვა არაფერია, თუ არ გვაროვნული გარკვეულობის ან სხვა რამ დამახასიათებლად მიჩნეული თვისებების ნიშანთა კომბინაცია, ცვლილებას განიცდიან ჩვენი შეხედულებების ცვალებადობისდა მიხედვით, რომლებიც ამ გვარს ან ჩვენ მიერ სპეციფიკურად მიჩნეულ ნიშნებს შეეხებიან. მხოლოდ ჩინელთა გონითი წყობის უცვლელ ხასიათს თუ შეესაბამება იეროგლიფური დამწერლობა. ამასთან, ამგვარი წერილობითი ენა ხალხის მხოლოდ მცირე ნაწილის კუთვნილება შეიძლება იყოს, რომელიც სულიერი კულტურის ერთადერთი მფლობელია.

ბგერითი ენის შემდგომი განვითარება მჭიდროდაა დაკავშირებული ასოებით წერის ჩვევასთან. მხოლოდ ამ დამწერლობის წყალობით იძენს ენა არტიკულაციის გარკვეულობასა და დაწმენდილობას. ჩინელთა ბგერითი ენის არასრულყოფილება ცნობილია. მათს უამრავ სიტყვას რამდენიმე, ერთიმეორისაგან სრულებით განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს, ზოგჯერ ათი და ოციც კი, ასე რომ ლაპარაკისას მნიშვნელობა მხოლოდ მახვილით, ინტენსიობით, ჩუმად ან ხმამაღლა წარმოთქმით გამოიხატება. ჩინურად ამეტყველებული ევროპელები უაღრესად სასაცილო გაუგებრობაში ვარდებიან ხოლმე, სანამ აქცენტუაციის ამ აბსურდულ წვრილმანებს აითვისებდნენ. სრულყოფილება აქ სწორედ იმის საწინააღმდეგოში მდგომარეობს, რასაც parler sans accent* ჰქვია და რაც ევროპაში განათლებული კაცის მეტყველებას მოეთხოვება. იეროგლიფური დამწერლობის გამო ჩინურ ბგერითს ენას აკლია ობიექტური გარკვეულობა, რომელსაც არტიკულაციაში ვიძენთ ანბანური დამწერლობის წყალობით.

ანბანური დამწერლობა, თავისთავად აღებული, უფრო ინტელექტუალურია იეროგლიფურზე, მასში სიტყვა — ინტელექტუალობისათვის ყველაზე საკუთრად დამახასიათებელი და ყველაზე ღირსეული წესი წარმოდგენათა გამოხატვისა, — გაცნობიერებული გვაქვს და რეფლექსიის საგნად ქცეული. როცა ინტელექტუალობას საქმე აქვს სიტყვასთან, ამ უკანასკნელის ანალიზი ხდება; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნიშანთშექმნის ის პროცესი, რასაც მეტყველება წარმოადგენს, მის მცირერიცხოვან მარტივ ელემენტებზე (არტიკულაციის პირველად მოძრაობებზე) დაგვყავს. ეს ელემენტები მეტყველების გრძნობად მხარეს წარმოადგენენ, ზოგადობის ფორმამდე მოყვანილს, და ამ ელემენტარული წესით თვით ეს გრძნობადი მხარეც სრულ გარკვეულობასა და სიწმინდეს აღწევს. ამით ასოთა ენას უნარჩუნდება ბგერითი ენის უპირატესობაც, სახელდობრ, ის, რომ წარმოდგენებს აქ სახელები აქვთ ამ სიტყვის საკუთრივი აზ-

195 Außerlichkeiten
* უაქცენტო მეტყველება (ფრანგ.).

რით. ყოველი სახელი არის მარტივი ნიშანი წარმოდგენისა ამ სიტყვის საკუთრივი აზრით, ანუ **მარტივი**, არა თავის განსაზღვრულობებად დაშლილი და მათგან შედგენილი წარმოდგენისა. იეროგლიფების ენა ჩნდება არა გრძნობადი ნიშნების უშუალო ანალიზიდან, როგორც ჩნდება ანბანური დამწერლობა, არამედ წარმოდგენათა წინასწარი ანალიზიდან, რომლიდანაც ადვილად შეიძლება დაგვებადოს აზრი, თითქოს შესაძლებელი იყოს ყველა წარმოდგენის დაყვანა მის ელემენტებზე, მარტივ ლოგიკურ განსაზღვრებებზე, რათა საამისოდ შერჩეული ელემენტარული ნიშნებისაგან ამ უკანასკნელთა შეერთების გზით იეროგლიფური ენა შეიქმნას (ისე, როგორც ჩინურ კ უ ა-თა შემთხვევაში ამგვარ ელემენტარულ ნიშნებს წარმოადგენენ სადა სწორი ხაზი და ორად ტეხილი ხაზი). იეროგლიფურ ენაში წარმოდგენების ამ ანალიზური აღნიშვნის ფაქტი, რომელმაც ლ ა ი ბ ნ ი ც ი აცდუნა და ეს ენა ანბანურ დამწერლობაზე მაღლა დააყენებინა, სწორედ ის გარემოება გახლავთ, რომელიც ყოველივე სხვაზე უფრო მეტად ეწინააღმდეგება საერთოდ ენის მოთხოვნილებას—სახელის არსებობას. ენის მოთხოვნილებაა, რომ უშუალო წარმოდგენისათვის, რომელიც, რაც უნდა მდიდარი იყოს მისი შინაარსი, გონს მაინც მარტივად წარმოუდგება, სახელის სახით მარტივი უშუალო ნიშანი ჰქონდეს, რომელიც, ვითარცა ცალკე არსი, არავითარი ფიქრის საბაბს არ იძლევა, არამედ მხოლოდ ის დანიშნულება აქვს, რომ ნიშნავდეს რაღაც მარტივ წარმოდგენას, როგორც ასეთს, და მას გრძნობადად წარმომადგენლობდეს. ამას მხოლოდ წარმომდგენი ინტელექტუალობა როდი სჩადის. მხოლოდ იგი როდია, რომ წარმოდგენათა სიმარტივეს არ ხელყოფს და ამავე დროს ამ წარმოდგენებს აგებს უფრო აბსტრაქტული მომენტებისაგან, რომლებადაც ისინი (ეს წარმოდგენები) ანალიზის შედეგად დაიშალნენ. ასე იქცევა აზროვნებაც — იგი კვლავ შეკრებს კონკრეტულ შინაარსად იმ ანალიზის შედეგებს, რომელშიც იგი (ეს შინაარსი) მრავალი გარკვეულობის კომბინაციად დაიშალა, და მას კვლავ ერთი მარტივი აზრის ფორმას აძლევს. ერთისათვისაც და მეორისთვისაც — ენისთვისაც და აზროვნებისთვისაც—მოთხოვნილებაა ისეთი მნიშვნელობის მხრივ მარტივი ნიშნების ქონა, რომლებიც მრავალი ასოსაგან ან მარცვლისაგან შედგებიან და ამ ასოებად ან მარცვლებად იშლებიან, მაგრამ მაინც მრავალი წარმოდგენის შეკავშირებას არ წარმოადგენენ. ზემოთქმული მთავარ ამოსავალს წარმოადგენს სამწერლო ენათა ღირებულებაზე მსჯელობისათვის. აქედან იმ დასკვნამდეც მივდივართ, რომ იეროგლიფური დამწერლობისას კონკრეტულ გონით წარმოდგენათა ურთიერთმიმართებები გარდუვალად უნდა დაიხლართოს და აირიოს, ხოლო — ამ აღრევაზეც რომ არაფერი ვთქვათ, —ამ წარმოდგენათა ანალიზისთვისაც, რომლის უახლოესი პროდუქტები კვლავ გასაანალიზებელი გახდება, უაღრესად მრავალგვარი და ერთიმეორისადმი შორი-შორი გზები დაგვრჩება ასარჩევად. ყოველი გადახვევა ანალიზის პროცესში გამოიწვევდა წერილობითი სახელის სულ ახალნაირსა და ახალნაირ აგებას, ისე როგორც ამ ჩვენს ახალ დროში (რაზედაც უკვე გვქონდა საუბარი ზემოთ) თვით გრძნობადის სფეროშიც კი მარილმჟავას სახელმა მრავალნაირი ცვლილება განიცადა. იეროგლიფურ წერილობით ენას ისეთივე დამყაყებული ფილოსოფია დასჭირდებოდა, როგორიც ჩინური განათლებაა საერთოდ.

თქმულიდან ისიც გამომდინარეობს, რომ ანბანური დამწერლობით წერა-კითხვის სწავლა მიჩნეულ უნდა იქნეს განათლების ჯერ არასაკმარისად დაფა-

სებულ, მაგრამ უსასრულოდ სასარგებლო საშუალებად, ვინაიდან იგი გონს უბიძგებს, რომ თავისი ყურადღება გრძნობადად კონკრეტულის ნაცვლად უფრო ფორმალურს—ბგერ სიტყვასა და მის აბსტრაქტულ ელემენტებს მიაპყროს, აგრეთვე არსებითი წვლილი შეაქვს იმაში, რომ სუბიექტში ნიადაგი მოუმზადოს მის შიგნითშექცევას[196] და დაწმინდოს ეს ნიადაგი. სათანადო ჩვევას რომ შევიმუშავებთ, იგი გააბათილებს ხოლმე ანბანური დამწერლობის იმ თავისებურებასაც, რომ, თუ მხედველობის ინტერესებიდან ამოვალთ, ეს დამწერობა წარმოგვიდგება შემოვლით გზად წარმოდგენებისაკენ, რომელიც (ეს გზა), ბუნებით, სმენით მასალაზე უნდა გადიოდეს. ანბანურ დამწერლობას ეს ჩვევა ერთგვარ იეროგლიფურ დამწერლობად გვიქცევს, ანუ ისეთ დამწერლობად, რომლის მოხმარებისთვისაც აღარ გვჭირდება ცნობიერებაში ბგერების ქონა, რომლებიც გამაშუალებლის როლს ითამაშებენ. ისინი, ვინც კითხვას ჩვეულნი არ არიან, პირიქით, წაკითხულს ხმამაღლა წარმოთქვამენ ხოლმე, რათა იგი ბგერებად მოცემული გაიგონ. მართალია, სმენითს ანუ დროითს და ხილვადს ანუ ვრცეულს თითოეულს თავისი საფუძველი აქვს და ამ ორის მნიშვნელობა, ამოსავალში, ერთი და იგივეა, მაგრამ ანბანურ დამწერლობას მხოლოდ ე რ თ ი საფუძველი აქვს, ამასთან, იმ სწორი მიმართებით, რომ ხილვადი ენა ბგერითს შეეფარდება მხოლოდ როგორც ნიშანი. ინტელექტუალობა თავისთავს უშუალოდ და უპირობოდ მხოლოდ ლაპარაკში გამოხატავს.

წარმოდგენათა გაშუალებულობა ბგერათა ნაკლებ გრძნობადი მხარით რომ თავისებურად არსებითია შემდგომი გადასვლისათვის წარმოდგენიდან აზროვნებაზე — მეხსიერებისათვის, — ეს ქვემოთ გამოჩნდება.

§ 460

სახელი, როგორც დაკავშირება ინტელექტუალობის მიერ წარმოქმნილი ჭვრეტისა და მისი მნიშვნელობისა, უპირველესად, ერთეული წარმავალი წარმონაქმნია და წარმოდგენის, როგორც შინაგანის, დაკავშირება ჭვრეტასთან, როგორც გარეგანთან, თვითაა გ ა რ ე გ ა ნ ი. ამ გარეგანობის გაშინაგანებაა[197] მ ე ხ ს ი ე რ ე ბ ა[198].

გ. მ ე ხ ს ი ე რ ე ბ ა

§ 461

ინტელექტუალობა, როგორც მეხსიერება, გაშინაგანების იმავე ქმედებებს გაივლის სიტყვის ჭვრეტის მიმართ, რასაც იგი, როგორც წარმოდგენა საერთოდ, გაივლის პირველი უშუალო ჭვრეტის მიმართ (§ 451 და შემდგომი). აა/ აითვისებს რა ზემოხსენებულ შეკავშირებას, რომელსაც ნიშანი წარმოადგენს, და გაიშინაგანებს რა მას, ამ გაშინაგნებით ინტელექტუალობა ე რ თ ე უ ლ შეკავშირებას ზ ო გ ა დ ანუ მდგრად შეკავშირებად ხდის, რომელშიც სახელი და მნიშვნელობა მისთვის ობიექტურადაა შეერთებული, და ჭვრეტას, რასაც თავდაპირველად წარმოადგენს სახელი, წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა დ აქცევს, ასე რომ შინაარსი, მნიშვნელობა და ნიშანი, გაიგივდებიან რა, ე რ თ ი წარმოდგენა არიან და

[196] Innerlichkeit [197] Erinnerung [198] Gedächtnis

წარმოდგენისქმედება[199] თავისს შინაგანობაში კონკრეტულია, ხოლო მისი შინაარსი არის როგორც მისი (ამ წარმოდგენისქმედების) აქარსობა[200]. ესაა სახელთა შემნახავი მეხსიერება.

დამატება მეხსიერებას განვიხილავთ შემდეგი სამი ფორმით: ერთი, — სახელთშემნახავი მეხსიერების ფორმით, მეორე — რეპროდუქციული მეხსიერების და მესამე — მექანიკური მეხსიერების ფორმით.

პირველის საქმე ისაა, რომ სახელთა მნიშვნელობას გვახსომებს, რომ მისით უნარს ვიძენთ, ენობრივ ნიშნებთან ერთად მათთან ობიექტურად დაკავშირებული წარმოდგენები მოვიგონოთ. ასე, უცხო ენის სიტყვის გაგონებისას ან დანახვისას ჩვენ მისი მნიშვნელობა გვეძლევა ხელთ, მაგრამ ამის გამო ჯერ კიდევ არ ძალგვიძს, პირუკუ, ამ უცხო ენაზე ჩვენი წარმოდგენისათვის შესაბამისი ენობრივი ნიშნის რეპროდუცირება. ამა თუ იმ ენაზე ლაპარაკს და წერას უფრო გვიან ვსწავლობთ, ვიდრე ამ ენის გაგებას.

§ 462

ამგვარად, **სახელი** არის **საგანი**, როგორადაც ეს უკანასკნელი **წარმოსახვის სამეფოში** არის და მნიშვნელობს. ბბ/ **აღმწარმოებელ** (მარეპროდუცირებელ) მეხსიერებას სახელის სახით ხელთ აქვს საგანი[201] და საგანთან — სახელი. იგი შეიცნობს სახელში საგანს და საგანთან — სახელს იმგვარად, რომ ამისათვის რაიმე ჭვრეტას ან ხატს არ საჭიროებს. სახელი, როგორც შინაარსის არსებობა ინტელექტუალობაში, არის მისი (ინტელექტუალობის) გარეგანობა მის შიგნითვე, ხოლო ინტელექტუალობა რომ სახელს იხსენებს („იშინაგანებს“)*, როგორც თავის მიერვე წარმოქმნილ ჭვრეტას, ეს ამასთანავე მისი გაგარევებაცაა, რომელშიც იგი მოაქცევს თავისთავს თავის შიგნით. ცალკეულ სახელთა ასოციაცია შემგრძნობი, წარმომდგენი ან მოაზროვნე ინტელექტუალობისმიერ განსაზღვრულობათა მნიშვნელობაზეა დამოკიდებული, რომელთა რიგებსაც იგი (ინტელექტუალობა) გაივლის თავის შიგნით, როგორც შემგრძნობი და ა. შ.

შენიშვნა: როცა ვხმარობთ სახელს „ლომი“, ჩვენ ამისთვის არც ამგვარი ცხოველის ჭვრეტას ვსაჭიროებთ, არც მისი ხატისას, არამედ ეს სახელი, ვიგებთ რა მას, უხატო მარტივი წარმოდგენაა. ჩვენი აზროვნება სახელებით აზროვნებაა.

ძველთა მნემონიკა, ამ ცოტა ხნის წინ რომ გამოცოცხლდა და მალე კვლავ დავიწყებას მიეცა, იმაში მდგომარეობს, რომ სახელებს ხატებად აქცევენ და ამით მეხსიერება კვლავ წარმოსახვის დონემდე ჩამოჰყავთ. მეხსიერების ძალის ადგილს იჭერს წარმოსახვაში ფიქსირებული, მდგრადი ტაბულა ხატთა რიგისა, რომელსაც შემდეგ მიაბამენ ხოლმე ზეპირად დასასწავლ ამბავს, წარმოდგენათა მასში მოცემულ თანმიმდევრობას. თუ გავითვალისწინებთ ამ წარმოდგენებისა და იმ პერმანენტული ხატების სხვადასხვაგვარობას, აგრეთვე იმ სიჩქარეს, რომლითაც, მნემონიკის ჩანაფიქრის თანა-

---

[199] Vorstellen [200] Dasein [201] Sache

* ჰეგელის მსჯელობის გასაგებად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ „გახსენება“ გერმანულ ენაში, ეტიმოლოგიურად, „გაშინაგნებას“ ნიშნავს (მთარგმნ.).

ხმად, ეს დაკავშირება უნდა განხორციელდეს, მაშინ დავინახავთ იმის გარდუვალობას, რომ ეს ურთიერთმისადაგება სავსებით ზერელე, უაზრო, შემთხვევითი კავშირების გზით ხდებოდეს. ამგვარი პრაქტიკით არა მარტო გონს ვაგდებთ სატანჯველში, ვაიძულებთ რა, ამ გიჟურ მონაგონში იქექოს, არამედ ამ წესით დასწავლილიც მალე დავიწყებას ეძლევა, რამდენადაც, სხვა რომ არა იყოს რა, იგივე ტაბულა წარმოდგენათა ყველა სხვა რიგის დასაზეპირებლადაც იხმარება და ამიტომ ზედ ადრე მიკავშირებული რიგების დაშლა ხდება. ჩვენში მნემონიკის წესით ჩატვიფრული შინაარსი, მეხსიერებაში შენახულისაგან განსხვავებით, *გარეგამოსვლის წესით*[202] (ზეპირად)* ანუ საკუთრივ *შიგნიდან* გარეთ კი არ ამოგვაქვს მე-ს ღრმა შახტიდან, რათა წარმოვთქვათ იგი, არამედ მას, ასე ვთქვათ, წარმოსახვის დაფაზე დაწერილს ვკითხულობთ. მნემონიკა უკავშირდება გავრცელებულ ცრურწმენებს, რომლებიც ეხება მეხსიერებას და მის მიმართებას წარმოსახვასთან, სახელდობრ, იმ ცრურწმენას, თითქოს წარმოსახვა უფრო მაღალი, უფრო გონითი ქმედება იყოს, ვიდრე მეხსიერებაა. მაგრამ უფრო სამართლიანი იქნება იმის თქმა, რომ მეხსიერებას *ხატთან* კი აღარ აქვს საქმე, რომელიც ინტელექტუალობის უშუალო, არაგონითი განსაზღვრულობიდან — ჭვრეტიდან — გამომდინარეობს, არამედ ისეთ არსებულთან, რომელიც თვით ინტელექტუალობის პროდუქტია, ისეთ *გარემიმართულთან*,[203], რომელიც ინტელექტუალობის შიგნიმიმართულ საწყისში ჩაკეტილი რჩება და მხოლოდ *თვით მის* (ინტელექტუალობის) *შიგნით* წარმოადგენს მისს გარემიმართულ, არსებულ[204] მხარეს.

დამატება: სიტყვა, როგორც *მბგერი*, *დროში* ქრება. ამგვარად, ეს უკანასკნელი (დრო) სიტყვაში თავს იჩენს როგორც *აბსტრაქტული* ანუ მხოლოდ *მომსპობი* ნეგატიურობა. მაგრამ ჭეშმარიტ, კონკრეტულ ნეგატიურობას ენობრივი ნიშნის მიმართ მხოლოდ ინტელექტუალობა წარმოადგენს, რადგან ეს უკანასკნელი ამ ნიშანს *გარეგანიდან შინაგანად* აქცევს და ამ სახეცვლილი ფორმით *ინახავს*. ასე იქცევა სიტყვები აზრის მიერ სულჩადგმულ აქარსად. ეს აქარსი ჩვენი აზრებისათვის აბსოლუტურად აუცილებელია. ჩვენ აზრთა შესახებ ცოდნა მხოლოდ მაშინ გვაქვს, მხოლოდ მაშინ გაგვაჩნია ნამდვილი აზრები, თუ მათ *საგნობრიობის*, ჩვენი *შინაგანობისაგან განსხვავებულობის* ფორმას, მაშასადამე, *გარეგანობის* სახეს მივცემთ, ამასთან, ისეთი გარეგანობისას, რომელსაც ამავე დროს უაღრესი შინაგანობის დაღი აზის. ასეთ შინაგან გარეგანს წარმოადგენს მხოლოდ *დანაწევრებული ბგერა* — *სიტყვა*. ამიტომაც უსიტყვოდ აზროვნება, ერთხელ რომ *მესმერმა* სცადა, უგნურებად წარმოგვიდგება, რომელმაც ხსენებული მესმერი, როგორც თვითონ ირწმუნება, კინაღამ შეშლილობამდე მიიყვანა. მიუხედავად ამისა, სასაცილოა, როცა აზრის მიბმულობას სიტყვაზე პირველის ნაკლოვანებად და უბედურებად მიიჩნევენ ხოლმე. რადგან, თუმცა ჩვეულებრივ ჰგონიათ ხოლმე, რომ *გამოუთქმელი* სწორედ ისაა, რაც ყველაზე უფრო დიდებულია, ამ ამაო ამპარტავნებისაგან ნაკვებ აზრს მაინც არავითარი საფუძველი არა აქვს, რამდენადაც ის, რაც

---

* გერმანული სიტყვა auswendig («ზეპირად») ეტიმოლოგიურად ნიშნავს «გარემიმართვით», «გარეთკენ» (მთარგმნ. შენ.).

[202] auswendig [203] Auswendigen [204] existierend

გამოუთქმელია, სინამდვილეში მხოლოდ სინათლეს მოკლებულსა და დუღილის მდგომარეობაში მყოფ რასმე წარმოადგენს ხოლმე, რომელიც სინათლეს მაშინღა აღწევს, როცა სიტყვაში გამოითქმის. ამგვარად, აზრს მის უღირსეულესსა და უჭეშმარიტეს აქარსობას სიტყვა ანიჭებს. მართალია, შესაძლებელია სიტყვიერი ბრძოლა ავტეხოთ ისე, რომ საქმეში ჩახედული არ ვიყოთ, მაგრამ ეს სიტყვის ბრალი კი არ იქნება, არამედ ნაკლოვანი, განუსაზღვრელი, უშინაარსო აზროვნებისა. როგორც ის აზრი, რომელიც მართლაც აზრია[205], ს ა გ ა ნ ს[206] წარმოადგენს, ისევე ს ი ტ ყ ვ ა ც, როცა მას ის აზროვნება ხმარობს, რომელიც მართლაც აზროვნებაა. ამიტომ, ინტელექტუალობა რომ სიტყვით აღწევს შევსებულობას, ამით იგი საგნის ბუნებასაც თავისთავში ღებულობს. მაგრამ ამ მიღებას ამასთანავე ის საზრისიც აქვს, რომ ამით ინტელექტუალობა ს ა გ ნ ო - ბ რ ი ვ დ ე ბ ა იმგვარად, რომ სუბიექტურობა, როგორც საგნისაგან განსხვავებული, სრულებით ცარიელ რადმე, სიტყვათა გონსმოკლებულ საცავად, მაშასადამე — მ ე ქ ა ნ ი კ უ რ მეხსიერებად იქცევა. ასე იქცევა, შეიძლება ითქვას, ის უკიდურესი გაშინაგანებულობა, რაც სიტყვას ახასიათებს, ინტელექტუალობის უაღრეს გ ა გ ა რ ე ვ ე ბ ა დ. რაც უფრო კარგად ვითვისებ სიტყვის მნიშვნელობას, მაშასადამე, რაც უფრო უერთდება იგი ჩემს შინაგანს, მით უფრო შესაძლებელია ამ სიტყვის საგნობრიობის და, ამგვარად, მისი მნიშვნელობის გარკვეულობის გაქრობა, მაშასადამე, მით უფრო შესაძლებელია, რომ თვით მეხსიერებაც, სიტყვასთან ერთად, გონისაგან სავსებით მიტოვებულ რადმე იქცეს.

§ 463

გგ/ რამდენადაც ის კავშირი, რომელიც სახელებს გააჩნიათ, მათს მნიშვნელობაში მდგომარეობს, ამდენად ამ უკანასკნელის დაკავშირება ყოფიერებასთან სახელის სახით ჯერ კიდევ სინთეზია და ინტელექტუალობა ამ თავის გარეგანობაში ჯერ კიდევ არაა მარტივად თავისთავში-შემოქცეული. მაგრამ ინტელექტუალობა ზოგადობაა. მის კერძო გაგარეგანებათა მარტივი ჭეშმარიტება და ამ გაგარეგანებათა შეთვისება, რასაც იგი თანმიმდევრობით ახდენს, მნიშვნელობისა და სახელის ყოველივე განსხვავებულობის მოხსნას უდრის. წარმოდგენითი ქმედების[207] ეს უკიდურესი შიგნიშექცევა[208] ინტელექტუალობის უკიდურესი გაგარეგანებაა, რომელშიც იგი (ინტელექტუალობა) თავისთავს ადგენს სახელთა, როგორც ასეთთა, ანუ უსაზრისო სიტყვათა ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ა დ, მათს საერთო სივრცედ. თუ მე ამ შემთხვევაში, ერთი მხრივ, ეს აბსტრაქტული ყოფიერებაა, მეორე მხრივ, იგი, როგორც სუბიექტურობა, განსხვავებულ სახელთა შესაძლებლობის განმაპირობებელი ძალაა, ის ცარიელი ს ა კ ვ რ ე ლ ი ა[209], რომელიც სახელთა რიგებს კრავს და მტკიცე წესრიგში აქცევს. რამდენადაც ეს სახელები აქ მხოლოდ ყ ო ფ ი ე რ ნ ი არიან და ეს ინტელექტუალობა, თავისთავში[210], აქ თვით მათი ეს ყოფიერებაა, ამდენად იგი ამ ძალას წარმოადგენს როგორც ს ა ვ ს ე ბ ი თ ა ბ ს ტ რ ა ქ ტ უ ლ ი ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ო ბ ა — როგორც მ ე ხ ს ი ე რ ე ბ ა, რომელსაც იმის გამო, რომ ხსენებულ რიგთა წევრები ერთიმეორის მიმართ სავსებით გარეგანნი არიან, და იმის გამო, რომ თვით იგიც გარეგანობაა, თუმც კი სუბიექტური გარეგანობა, **მექანიკურ მეხსიერებას** (§ 195) ვუწოდებთ.

[205] Gedanke [206] Sache [207] Vorstellen [208] Erinnerung [209] Band [210] in sich

შენიშვნა: როგორც ცნობილია რაღაცა ტექსტი ზეპირად მაშინღა ვიცით კარგად, თუ სიტყვებში აზრს აღარ ვდებთ. ამიტომაც ასეთი გაზეპირებულის წარმოთქმა თავისთავად უაქცენტოდ ხდება. სწორი აქცენტი ხომ მხოლოდ საზრისისაგან მომდინარეობს. მნიშვნელობა, წარმოდგენა არღვევს მექანიკურ კავშირს და ამიტომ ადვილად რევს ზეპირი წარმოთქმის პროცესს. ისეთ სიტყვათა რიგების ზეპირად დახსომების უნარი, რომელთა შეკავშირებაშიც განსჯის როლი არ ჩანს, ან რომლებიც თავისთავად უსაზრისოა (საკუთარ სახელთა რიგი, მაგალითად), უაღრესად საკვირველი უნარი იმიტომაა, რომ გონის არსება სწორედ ისაა, რომ *თავისთავთან-მყოფი*[211] იყოს, აქ კი იგი (გონი) *თავისთავშივე* გაგარევებულია, მისი ქმედება მექანიზმად ქცეულა. მაგრამ გონი *თავისთან-მყოფია* მხოლოდ როგორც *სუბიექტურობისა* და *ობიექტურობის ერთიანობა*. მეხსიერებაში კი მისი (გონის) მდგომარეობა სხვაა: თუ ჭვრეტაში გონი არის, უპირველესად, როგორც გარეგანი და არის იმგვარად, რომ თავის განსაზღვრულობებს *პოულობს*, ხოლო წარმოდგენაში ამ *პოვნილს* იშინაგანებს და ითავისებს, ახლა იგი, როგორც მეხსიერება, თვით აგარეგანებს თავისთავს, ასე რომ თვით მისეულიც აქ პოვნილად[212] წარმოგვიდგება. აზროვნების ერთი ორ მომენტთაგანი — *ობიექტურობა* —აქ თვით ინტელექტუალობაში არსებულადვე დგინდება, როგორც მისი (ინტელექტუალობის) თვისება (ქვალიტეტი). ძალიან ადვილია, მეხსიერება გავიგოთ როგორც მექანიკური რამ, როგორც უსაზრისოს ქმედება, ასე რომ მისი გამართლება მხოლოდ მის სარგებლიანობაში იქნება და, შესაძლოა, იმაშიც, რომ იგი მიუცილებელია გონის სხვა მიზნებისა და ქმედებათათვის. მაგრამ ამით მხედველობის გარეთ დაგვრჩება მეხსიერების ის საკუთარი დიდი მნიშვნელობა, რომელიც მას გონში აქვს.

}

§ 464

იმისათვის, რომ საგნად[213] იყოს, რომ ჭეშმარიტ ობიექტურობად იყოს, ყოფიერი, როგორც *სახელი*, საჭიროებს რაღაცა *სხვას* — წარმომდგენ ინტელექტუალობისეულ *მნიშვნელობას*. ინტელექტუალობა როგორც მექანიკური მეხსიერება ერთსა და იმავე დროს თვით ეს გარეგანი ობიექტურობაცაა და *მნიშვნელობაცაა*. ამგვარად, იგი (ინტელექტუალობა) დგინდება როგორც ამ იგივეობის *არსებობა*, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი *თავისთვის* აქ მოქმედია როგორც ის იგივეობა, რომელიც იგი, როგორც გონება, *თავისთავად* არის. ამნაირად, *მეხსიერება*[214] წარმოადგენს გადასვლას *აზრის*[215] ქმედებაზე, რომელსაც (ამ აზრს) *მნიშვნელობა* აღარ გააჩნია ანუ რომლის ობიექტურობისაგანაც აღარ განსხვავდება მისი სუბიექტურობა, რამდენადაც აზრის ეს შინაგანობა თვითონვე *ყოფიერია*.

შენიშვნა: რაც უნდ გავრცელებული იყოს ცრუმსჯავრი, რომელიც *მეხსიერების*[216] აგდებით მოხსენიებაში გამოიხატება, ჩვენი ენა მას იმ მაღალ მდგომარეობას ანიჭებს, რომ მას აზრის[217] უშუალო მონათესავედ სახავს*. არაა შემთხვევითი, რომ სიჭაბუკეს სიბერეზე უკეთესი მეხსიერება ახა-

---

* Gedächtnis (მეხსიერება) თავისი ძირით გერმანულ ენაში „აზრს", „აზროვნებას", „ფიქრს" (Gedanke) უკავშირდება. (მთარგმნ. შენ.).

[211] bei sich [212] gefundenwerdendes [213] Sache [214] Gedächtnis [215] Gedanke [216] Gedächtnis [217] Gedanke

სიათებს და მეხსიერებას ახალგაზრდობა მხოლოდ სარგებლიანობის მიზნით არ იყენებს. ეს უნარი ახალგაზრდებს კარგი იმიტომ აქვთ, რომ მაინცდამაინც დაფიქრებას[218] ჩვეულნი არ არიან და ამ უნარს, განზრახ თუ უცაბედად. იმისათვის იყენებენ, რომ თავიანთი შინაგანობის ნიადაგი მოამზადონ წმინდა ყოფიერებად, წმინდა სივრცედ, სადაც თვითონ საგანი ან ვითარება[219]—თავის-თავად-მყოფი შინაარსი— რაიმე სუბიექტური შინაგანობისადმი დაპირისპირების გარეშე გაიშლება[220] და თავისთავის ექსპლიკაციას შეძლებს. საფუძვლიანი ტალანტი, ჩვეულებრივ, სიჭაბუკეში კარგი მეხსიერების ქონასთანაა ხოლმე შეწყვილებული. მაგრამ ამგვარი ემპირიული დაკვირვებები ვერაფერს დაგვეხმარება იმის შემეცნებაში, თუ რა არის მეხსიერება თავისთავად. მართლაც, გონზე მოძღვრების აგებისა და ინტელექტუალობის სისტემატიზაციის საქმეში ერთ-ერთი ყველაზე ძნელი და დღემდე ყურადღებამიუქცეველი პუნქტია მეხსიერების ადგილისა და მნიშვნელობის გარკვევა და აზროვნებასთან მისი ორგანული კავშირის გაგება[223]. თვითონ მეხსიერება როგორც ასეთი სხვა არაფერია, თუ არ ოდენ გარეგნული წესი, ცალმხრივი მომენტი აზროვნების არსებობისა. მასზე (აზროვნებაზე) გადასვლას ჩვენთვის ანუ თავისთავად აქ წარმოადგენს ერთი მხრივ გონებისა და მეორე მხრივ აზროვნების არსებობის წესის იგივეობა; ეს იგივეობა იმას განაპირობებს, რომ, აქედან მოკიდებული, გონება სუბიექტში არსებობს როგორც მისი (სუბიექტის) ქმედება. ასეა გონება აზროვნება.

3. აზროვნება

§ 465

ინტელექტუალობა მცნობელია[222] — იგი ცნობს[223] ამა თუ იმ ჭვრეტას, რადგანაც ეს უკანასკნელი იმთავითვე მისეულია (§ 454); შემდეგ, იგი ცნობს სახელში საგანს[224] (§ 462). მაგრამ მისთვის მისი ზოგადი არის (ეგზისტენციალური „არის“. მთარგმნ. შენ.) ზოგადის ორმაგი მნიშვნელობით — ზოგადის, როგორც ასეთისა და ზოგადის, როგორც უშუალოსი ანუ ყოფიერისა, მაშასადამე, იგი (ეს მისი ზოგადი) არის როგორც ჭეშმარიტი ზოგადი, რომელიც თავისთავისა და თავისი სხვის, არსის, გარეგადამწვდომი ერთიანობაა. ამგვარად, ინტელექტუალობა **თავისთვის** არის **თავისთავადვე**[225] შემეცნებელი; იგი **თავისთავადვე**[226] ზოგადია. **საგნად**[227] აქ მისი პროდუქტია, **აზრია**; ესაა მარტივი იგივეობა სუბიექტურისა და ობიქტურისა. მან იცის, რომ, რაც იაზრება, ის არის და რაც არის, არის მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი აზრია (შდრ. § 5,21) — არის თავისთვის; ინტელექტუალობის აზროვნება აზრთა ქონაა. აზრები არიან როგორც მისი შინაარსი და საგანი.

დამატება: აზროვნება ინტელექტუალობის განვითარების მესამე

---

[218] nachdenken [219] Sache [220] gewähren [221] begreifen [222] wiedererkennend [223] erkennt [224] Sache [225] an ihr selbst [226] an ihr selbst [227] Sache

და უკანასკნელი მთავარი საფეხურია; რადგან მასში ის უ შ უ ა ლ ო, თ ა ვ ი ს-თ ა ვ ა დ მ ყ ო ფ ი ე რ თ ი ა ნ ო ბ ა სუბიექტურისა და ობიექტურისა, რომელიც ჭ ვ რ ე ტ ა შ ი გვაქვს, კვლავ აღდგება ამ ორი მხარის იმ დ ა პ ი რ ი ს პ ი რ ე ბ უ ლ ო ბ ი დ ა ნ, რომელიც წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა შ ი გვაქვს, მაგრამ აღდგება როგორც ამ დაპირისპირებულობით გამდიდრებული და, ამგვარად, თ ა ვ ი ს-თ ა ვ ა დ-დ ა-თ ა ვ ი ს თ ვ ი ს-მ ყ ო ფ ი, რითაც ეს დასასრული (ინტელექტუალობის განვითარებისა) კვლავ თავის დ ა ს ა წ ყ ი ს ს უბრუნდება. ამგვარად, თუ წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ი ს ეტაპზე[227] ერთის მხრივ წარმოსახვის და მეორე მხრივ მექანიკური მეხსიერების მიერ შექმნილი ერთიანობა სუბიექტურისა და ობიექტურისა (თუმც კი ამ ობიექტურობაში სუბიექტურობაზე ძალადობას ვახდენ) ჯერ კიდევ ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ რაღმე რჩება, ა ზ რ ო ვ ნ ე ბ ა შ ი, პირიქით, ამ ერთიანობას ისეთი ერთიანობის ფორმა აქვს, რომელიც ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი-ც ა ა და ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ი ც, რადგან აზროვნებამ იცის თ ა ვ ი ს თ ა ვ ი, როგორც ს ა გ ნ ი ს[228] ბუნება. მართალია, იმათ, ვისაც ფილოსოფიისა არა გაეგება რა, დიდად ეუცხოებათ დებულება „აზროვნება არის ყოფიერება", მაგრამ ჩვენს ყოველსავე მოქმედებას მაინც აზრისა და არსის იგივეობა უდევს საფუძვლად, როგორც წანამძღვარი. ამ წანამძღვარს ჩვენ ვუშვებთ, როგორც გონიერი, როგორც მოაზროვნე არსებანი. მაგრამ მაინც კარგად უნდა განვასხვაოთ, მხოლოდ ვ ა რ თ მოაზროვნენი თუ ჩვენი თავი ვ ი ც ი თ კიდეც ასეთებად. პირველი ყველა შემთხვევაში ვართ, მეორე ვითარებას კი სრულად მხოლოდ მაშინ აქვს ადგილი, თუ წ მ ი ნ დ ა აზროვნებამდე ავმაღლებულვართ. ეს უკანასკნელი იმეცნებს, რომ მ ხ ო ლ ო დ მ ა ს, და არა შ ე გ რ ძ ნ ე-ბ ა ს ან წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა ს, ძალუძს, საგანთა ჭეშმარიტებას სწვდეს და რომ ამიტომ ე პ ი კ უ რ ე ს განცხადება, ჭეშმარიტი ის არის, რაც შ ე გ რ ძ ნ ო ბ ი-ლ ი ა ო, გონის ბუნების სრულ ვერგაგებად უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ, რა თქმა უნდა, აზროვნება ვერ დარჩება ა ბ ს ტ რ ა ქ ტ უ ლ, ფ ო რ მ ა ლ უ რ აზროვნებად — რადგან ასეთი აზროვნება ჭეშმარიტების შინაარსს გაგლეჯდა, — არამედ გარდუვალად უნდა განვითარდეს კონკრეტულ აზროვნებად, ც ნ ე-ბ ე ბ ი თ შ ე მ მ ე ც ნ ე ბ ე ლ[229] აზროვნებად.

§ 466

მაგრამ აზროვნებითი შემეცნებაც, უპირველესად, ფ ო რ მ ა ლ უ რ ი ა; ზოგადობა და მისი ყოფიერება ინტელექტუალობის მარტივი სუბიექტურობაა (მხოლოდ. მთარგმ.). ამგვარად, აზრები არაა თავისთავად-და-თავისთვის-განსაზღვრული, ხოლო აზროვნებად გაშინაგანებული წარმოდგენები, ამდენად, ჯერ მხოლოდ მოცემული შინაარსი არიან.

დამატება: სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობა აზროვნებამ, პირველმიდგომით, იცის, როგორც სავსებით ა ბ ს ტ რ ა ქ ტ უ ლ ი, გ ა ნ უ ს ა-ზ ღ ვ რ ე ლ ი, მხოლოდ უ ე ჭ ვ ე ლ ი[230], მაგრამ არა შ ე ვ ს ე ბ უ ლ ი, არა დ ა-დ ა ს ტ უ რ ე ბ უ ლ ი[231] ერთიანობა. ამგვარად, გონებითი შინაარსის გარკვეულობა ამ ერთიანობისათვის ჯერ მხოლოდ გ ა რ ე გ ა ნ ი ა, მაშასადამე, მ ო-ც ე მ უ ლ ი ა და, აქედან გამომდინარე, შემეცნებაც მხოლოდ ფ ო რ მ ა ლ უ-

---

[227] Standpunkt [228] Sache [229] begreifend [230] gewisse [231] bewährte

რია. მაგრამ ვინაიდან *თავისთავად* ეს გარკვეულობა აზროვნებითს შემეცნებაშია შეცული, ხსენებული ფორმალიზმი *ეწინააღმდეგება* ამ შემეცნებას და ამიტომ მოიხსნება აზროვნების მიერ.

§ 467

1/ ამ შინაარსის შემადგენლობაში შემავალ გაშინაგანებულ წარმოდგენებს სახეებად, გვარებად, კანონებად, ძალებად[232] და ასე შემდეგ, — საერთოდ, კატეგორიებად, — ფორმალურად იგივეობრივი განსჯისუნარი გადაამუშავებს; გადაამუშავებს იმ აზრით, რომ ამ მასალას თავისი ყოფიერების ჭეშმარიტება ამ აზროვნებითს ფორმებშიღა აქვს. როგორც თავისთავში უსასრულო ნეგატიურობა, აზროვნება, 2/ თავისი არსებით არის *გათიშვა*[233] — იგი არის *პირველგაყოფა* (მსჯელობა)*, მაგრამ ცნებას იგი ზოგადობისა და ყოფიერების მანამდელ დაპირისპირებულობად კი აღარ დაშლის, არამედ მას მისი (ამ ცნების) საკუთრად დამახასიათებელი კავშირ-მიმართებების[234] მიხედვით გაადიფერენცირებს, და 3) აზროვნება მოხსნის ფორმითს განსაზღვრულობას[235] და, ამასთანავე, ადგენს განსხვავებულთა იგივეობას. ესაა *ფორმალური გონება*, *დამსკვნელი განსჯისუნარი*. ინტელექტუალობა *იმეცნებს*, როგორც მოაზროვნე, სახელდობრ, ა/ განსჯისუნარი *ხსნის*[236] ერთეულს *თავისი ზოგადობებიდან* (კატეგორიებიდან) ამოსვლით. ასეთ შემთხვევაში იგი თავისთავს *ცნებებით შემმეცნებელს*[237] უწოდებს. ბ/ მსჯელობაში იგი ამ ერთეულს *აცხადებს*** ზოგადად (გვარად, სახედ); ამ ფორმებში *შინაარსი* მოცემულად გვევლინება, გ) *დასკვნაში* კი იგი (განსჯისუნარი) თავისთავიდან *განსაზღვრავს შინაარს*, მოხსნის რა ზემოხსენებულ ფორმალურ განსხვავებულობას. (ყოველივე ამაში) აუცილებლობის განჭვრეტით ქრება ის უკანასკნელი უშუალობაც, რომელიც ფორმალურ აზროვნებას ჯერ კიდევ ახლავს.

შენიშვნა: *ლოგიკაში* აზროვნება იმგვარადაა წარმოდგენილი, როგორიც იგი *თავისთავად* არის და როგორც გონების გაშლა ხდება[238] ამ უდაპირისპირებო სტიქიაში. იგი (აზროვნება) *ცნობიერებაშიც* გვხვდება, როგორც ერთერთი საფეხური (იხ. § 437, შენიშვნა). აქ (ცნობიერებაში) გონება არის როგორც დაპირისპირების ჭეშმარიტება, როგორადაც მან (დაპირისპირებამ) თავისთავი განისაზღვრა გონის შიგნით. აზროვნება რომ კვლავ და კვლავ გვხვდება მეცნიერების ყველა ამ ნაწილებში, რომლებიც ზემოთ დავასახელეთ, ეს იმიტომ ხდება, რომ ეს ნაწილები მხოლოდ იმით არიან

---

[232] Kräfte [233] Diremtion [334] Zusmmenhänge [235] Formbestimmung [236] erklärt [237] begreifend [238] entwickelt

* *მსჯელობის* აღმნიშვნელი გერმანული სიტყვა Urteil ეტიმოლოგიურად „პირველგაყოფად" შეგვიძლია გავიგოთ (Ur-teil). ამიტომ ჰეგელი. მსჯელობს რა „გაყოფაზე", „გათიშვაზე", ბუნებრივად გადადის „მსჯელობის" თემაზე. ჩვენ ვარჩიეთ ამ პასაჟის დასაწყისში Urteil „პირველგაყოფად" გვეთარგმნა, ხოლო შემდეგ, როცა ნათელი გახდება, რომ ავტორის თემა აქ მსჯელობით შემოიფარგლა, — „მსჯელობად" (მთარგმნ. შენ.).

** სიტყვას erklärt რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს, მათ შორის ა) ახსნისა და ბ) გამოცხადებისა, აღიარებისა.

ერთიმეორისაგან განსხვავებულნი, რომ ეს დაპირისპირება სხვადასხვა სტიქიაში[239] ხდება და სხვადასხვა ფორმა აქვს, აზროვნება კი ყველა მათთვის ერთი და იგივე ცენტრია, რომელშიც ყველა ეს დაპირისპირებები უკუშემოიკრიბებიან, როგორც თავის ჭეშმარიტებაში.

დამატება: კანტამდე ჩვენში ვერ ავლებდნენ გარკვეულ საზღვარს *განსჯისუნარსა და გონებას* შორის. მაგრამ თუ არ გვინდა ვულგარული ცნობიერების დონემდე დავეშვათ, რომელიც უხეშად შლის წმინდა აზროვნების ამ ფორმათა განსხვავებას, მაშინ განსჯისუნარსა და გონებას შორის ის განსხვავება უნდა დავამყაროთ, რომ *მეორისათვის* საგანი[240] არის *თავისთავად-და-თავისთვის-გარკვეული* რამ, *შინაარსისა და ფორმის, ზოგადისა და კერძოს* იგივეობა, პირველისთვის კი, იგი, პირიქით, ფორმად და შინაარსად, ზოგადად და კერძოდ, ცარიელ *თავისთავადად*[241] და მასთან (ამ თავისთავადთან) გარედან მოსულ *გარკვეულობად* იშლება, — რომ, მაშასადამე, *განსჯით* აზროვნებაში *შინაარსი განურჩეველია* (gelichgültig გულგრილი) თავისი ფორმის მიმართ, ხოლო *გონებით შემეცნებაში* ანუ *ცნებით*[242] *შემეცნებაში* იგი *თავისთავიდანვე წარმოქმნის* თავის ფორმას.

მაგრამ თუმცა განსჯისუნარს ზემოხსენებული ზადი აქვს, იგი მაინც გონებითი აზროვნების აუცილებელი მომენტია. მისი ქმედება საერთოდ *აბსტრაჰირებაში* მდგომარეობს. ამიტომ *შემთხვევითს* რომ *არსებითისაგან* განასხვავებს, ამით იგი სრულებითაც არ სცილდება თავისი უფლებამოსილების ფარგლებს და იმად წარმოგვიდგება, რაც იგი სინამდვილეში უნდა იყოს. ამიტომაც იმ კაცს, ვისაც რაღაცა არსებითი მიზანი დაუსახავს, განსჯისუნარიან კაცს[243] ვეძახით. განსჯისუნარის გარეშე შეუძლებელია ხასიათის სიმტკიცეც, რადგან ამ უკანასკნელისათვის საჭიროა, რომ ადამიანი თავის ინდივიდუალურ არსებას არ ჰღალატობდეს. მაგრამ შესაძლებელია პირიქითაც მოხდეს — განსჯისუნარმა რაღაცა ცალმხრივ განსაზღვრულობას ზოგადობის ფორმა მისცეს და ამით სწორედ არსებითის ალღოთი დაჯილდოებული *საღი ადამიანური* ჭკუის[244] საწინააღმდეგო რამ გახდეს.

წმინდა აზროვნების მეორე მომენტია *მსჯელობა*[245]. ინტელექტუალობას, რომელიც, ვითარცა განსჯისუნარი, *ერთურთისაგან წყვეტს* და *საგანს აცილებს* იმ სხვადასხვა *აბსტრაქტულ განსაზღვრულობებს*, რომლებიც უშუალოდ შეერთებულია საგნის კონკრეტულ ერთეულობაში, თავის პირველ ნაბიჯად ამის შემდეგ ისა აქვს, რომ საგანი აუცილებლად *მიმართებაში მოიყვანოს* ამ ზოგად *აზროვნებით განსაზღვრულობებთან* და ამგვარად იგი განიხილოს როგორც დამოკიდებულება[246], როგორც ობიექტური კავშირი[247], როგორც ყოვლადობა (ტოტალობა, მთლიანობა). ინტელექტუალობის ამ მოქმედებას ხშირად უწოდებენ ხოლმე *ცნებით შემეცნებას*[248]. მაგრამ ეს სახელი მცდარია, რადგან ამ საფეხურზე საგანი ჯერ კიდევ ისე მიიწვდომება, როგორც მოცემული, როგორც *სხვაზე დამოკიდებული*, ამ უკანასკნელის მიერ გან-

[239] Element [240] Gegenstand [241] Ansich [242] begreifend [243] Mann von Verstand [244] gesunder Menschenverstand [245] Urteilen [246] Verhältnis [247] Zusammenhang [248] Begreifen

პირობებული რამ. გარემოებები, რომლებიც ამა თუ იმ მოვლენას განაპირობებენ, აქ ჯერ კიდევ დამოუკიდებელ არსებულთა[249] უფლებით გამოდიან. ამგვარად, ერთიმეორესთან მიმართებაში მდგომი მოვლენების იგივეობა აქ ჯერ კიდევ ო დ ე ნ შ ი ნ ა გ ა ნ ი ა და სწორედ ამის გამო — ო დ ე ნ გ ა რ ე გ ა ნ ი. ამიტომაც ცნება აქ ჯერ კიდევ თავისი საკუთარი სახით[250] არ იჩენს თავს, არამედ უ ც ნ ე ბ ო ა უ ც ი ლ ე ბ ლ ო ბ ი ს ფორმით.

წმინდა აზროვნების მესამე საფეხურზეღა ხდება ც ნ ე ბ ი ს, რ ო გ ო რ ც ა ს ე თ ი ს, შემეცნება. ამგვარად, ეს საფეხური ს ა კ უ თ ა რ ი ვ ც ნ ე ბ ი თ ს შ ე მ ე ც ნ ე ბ ა ს წარმოადგენს. აქ ზოგადი შეიმეცნება როგორც თავისთავის გამომაკერძოებელი და ამ განკერძოებულობიდან თავისთავის კვლავ ერთეულობად მომკრები, ანუ, რაც იგივეა, კერძო აქ ჩამოიყვანება თავისთავადობიდან ცნების ერთერთი მომენტის დონემდე. ამგვარად, ზოგადი აქ ღარაა შინაარსისადმი გარეგანი ფორმა, არამედ ჭეშმარიტი, შინაარსის თავისთავისაგან წარმომქმნელი ფორმაა — საგნის[251] თვითგაშლადი ცნებაა. ამგვარად, ამ საფეხურზე აზროვნებას სხვა შინაარსი არა აქვს რა, თუ არ თავისთავი, თუ არ საკუთარი განსაზღვრულობები, რომელნიც ფორმის იმანენტურ შინაარსს შეადგენენ. იგი (აზროვნება) თავის საგანში[252] ეძებს და პოულობს მხოლოდ თავისთავს, ასე რომ აზროვნების საგანი აქ მხოლოდ იმით განსხვავდება აზროვნებისაგან, რომ ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ი ს, თ ა ვ ი ს თ ვ ი ს-მ დ გ მ ო ო ბ ი ს[253] ფორმა აქვს. ამგვარად, აზროვნება აქ სავსებით თავისუფალ მიმართებაშია ობიექტთან.

ამ აზროვნებაში, რომელიც სავსებით იგივეობრივია თავისი ობიექტისა, ინტელექტუალობა თავის გ ა ნ ს რ უ ლ ე ბ ა ს[254], თავის მ ი ზ ა ნ ს აღწევს. რადგ ა ნ ახლა იგი ნამდვილად[255] ა რ ი ს ის, რაც მას უშუალობის საფეხურზე მხოლოდ ჰ მ ა რ თ ე ბ დ ა, რომ ყოფილიყო — იგი თ ა ვ ი ს თ ა ვ ი ს მ ც ო დ ნ ე ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა ა, თ ა ვ ი ს თ ა ვ ი ს შ ე მ მ ე ც ნ ე ბ ე ლ ი გ ო ნ ე ბ ა. ც ო დ ნ ა ახლა გონების ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ო ბ ა ს შეადგენს, ხოლო ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი გონება ახლა დადგენილია როგორც ცოდნა. მოაზროვნე სუბიექტურობისა და ობიექტური გონების ეს ურთიერთგამსჭვალვა უკანასკნელი შედეგია თეორიული გონის განვითარებისა იმ საფეხურების — ჭვრეტისა და წარმოდგენის — გავლით, რომლებიც წმინდა აზროვნებას წინ უსწრებენ.

§ 468

ინტელექტუალობა, რომელიც, როგორც თეორიული ინტელექტუალობა, უშუალო გარკვეულობას გაითავისებს, ამ გარკვეულობის სრული დ ა უ ფ ლ ე ბ ი ს შემდეგ უკვე თავისი ს რ უ ლ ი ს ა კ უ თ რ ე ბ ი ს მ ფ ლ ო ბ ე ლ ი ა[256]. უშუალობის უკანასკნელი უარყოფით დადგენილია, თავისთავად, რომ მ ი ს თ ვ ი ს (ინტელექტუალობისათვის) შინაარსი მის მიერ განსაზღვრულია. აზროვნება, როგორც თავისუფალი ცნება, ამიერიდან შ ი ნ ა ა რ ს ი ს მხრივაც თავისუფალია. ინტელექტუალობა, — იცის რა თავისთავი, როგორც შინაარსის განმსაზღვრელი, რომელიც იმდენადვეა მისი, რამდენადაც ყოფიერად დადგენილი, — არის ნ ე ბ ა.

---

[249] Existenzen [250] Gestalt [251] Sache [252] Gegenstand [253] Fürsichbestehen [254] Vollendung [255] In der Tat [256] in ihrem Eigentum

დამატება: წმინდა აზროვნება, უპირველესად, უბრყვილო[257], საგანში[258] ჩაძირული საქმიანობაა[259]. მაგრამ ეს საქმიანობა გარდუვალად ხდება თავისთავისთვის საგნობრივიც. ვინაიდან ცნებებში მომქცევი[260] შემეცნება საგანში აბსოლუტურად თავისთავთანვეა[261], მან გარდუვალად უნდა შეიმეცნოს, რომ მისი განსაზღვრულობები საგნის[262] განსაზღვრულობებია და, პირუკუ, (საგნის) ობიექტურად მნიშვნელადი, ყოფიერი განსაზღვრულობები მისი განსაზღვრულობებია. თავისი ამ გაშინაგანებით, ამ თავისთავში შექცევით ინტელექტუალობა ნებად იქცევა. მართალია, ჩვეულებრივი ცნობიერებისათვის ეს გადასვლა არ არსებობს. წარმოდგენის თვალში აზროვნება და ნება სხვადასხვანი არიან. მაგრამ სინამდვილეში, როგორც წეღან დავინახეთ, აზროვნება თავისთავს ნებად განსაზღვრავს და პირველი მეორის სუბსტანციად რჩება, ასე რომ აზროვნების გარეშე შეუძლებელია არსებობდეს ნება და ყველაზე გაუნათლებელ კაცსაც კი ნება მხოლოდ იმდენად აქვს, რამდენადაც რაღაცა უფიქრია, ცხოველს კი, რომელიც არ ფიქრობს, ამის გამო ვერც ნება ექნება.

II. პრაქტიკული გონი

§ 469

გონმა, როგორც ნებამ, იცის თავისთავი როგორც თავისთავის თავისთავში შემომცველი[1] და თავისთავის თავისთავიდან შემვსები. ეს შევსებული თავისთვის-ყოფნა ანუ ერთეულობა გონის იდეის არსებობითს[2] მხარეს ანუ მის რეალობას შეადგენს. როგორც ნება, გონი სინამდვილეში შემოდის, როგორც ცოდნა, იგი ცნების ზოგადობის ნიადაგშია ფესვგადგმული.

როგორც თავისთავისთვის შინაარსის მიმცემი, ნება თავისთან-მყოფია, იგი თავისუფალია საერთოდ; ესაა ნების განსაზღვრული ცნება.

მისი (ნების) სასრულობა მის იმ ფორმალიზმში მდგომარეობს, რომ მისი თავის მიერ შევსებულობა ჯერ აბსტრაქტული განსაზღვრულობაა, მისი განსაზღვრულობაა საერთოდ და არაა გაიგივებული განვითარებულ გონებასთან. თავისთავად-მყოფი ნების დანიშნულებაა[3] ისაა, რომ თავისუფლება, რომელიც ფორმალურ ნებაში ძევს, არსებობაში მოიყვანოს, და მით ამ უკანასკნელის მიზანიც ისაა, რომ თავისი ცნებით შეივსოს ანუ თავისუფლება გაიხადოს თავის განსაზღვრებად, თავის შინაარსად და მიზნად, ისევე როგორც თავის აქ-არსობად. ეს ცნება, — თავისუფლება, — არსებითად[4] არის მხოლოდ როგორც აზროვნება. ობიექტურ გონად გახდომისათვის ნების გზა მხოლოდ ისაა, რომ მოაზროვნე ნებად ამაღლდეს — თავისთავს ის შინაარსი მისცეს, რომელიც მას მხოლოდ როგორც თავისთავის მოაზრეს შეიძლება ჰქონდეს.

შენიშვნა: ჭეშმარიტი თავისუფლება, როგორც ზნეობრიობა, ისაა, რომ ნებას მიზნად აქვს არა სუბიექტური, ანუ ეგოისტური[5] („თავკერძოული") ში-

---

[257] unbefangenes [258] Sache [259] Verhalten [260] begreifend [261] bei sich [262] Sache

[1] beschließend [2] der Existenz [3] Bestimmung [4] wesentlich [5] eigensichtig

* ზმნა «beschließen» „შეცვასაც" ნიშნავს და „გადაწყვეტასაც", ზმნა «erfüllen» — „შევსებასაც" და „შესრულებასაც" (მთარგმნ. შენ.).

ნაარსი, არამედ ზოგადი. მაგრამ ასეთი შინაარსი მხოლოდ აზროვნებაშია და მხოლოდ აზროვნებითაა. აბსურდულია ცდა, ზნეობიდან, რელიგიურობიდან, სამართლის სფეროდან[6] აზროვნების გამოთიშვისა.

დამატება: ჩვენ დავინახეთ, რომ ინტელექტუალობა ობიექტიდან *თავისთავში უკუმომსვლელი*, მასში *თავისთავის გამაშინაგანებელი* და თავისი *შინაგანის ობიექტურ* რადმე მცნობი გონია. რაც შეეხება ნებას, იგი, პირუკუ, თავისი ჯერ კიდევ სუბიექტურობის ფორმით აღბეჭდილი შინაგანის *ობიექტივირებისკენაა* მიმართული. მაგრამ აქ, *სუბიექტური* გონის სფეროში, ჩვენ ამ გაგარეგანებას მხოლოდ იმ პუნქტამდე უნდა მივსდიოთ, რომელშიც *მნებებელი*[7] ინტელექტუალობა *ობიექტურ გონად* იქცევა, ანუ იქამდე, სადაც ნების პროდუქტი ოდენ *ტკბობად*[8] ყოფნას შეწყვეტს და *საქმედ* და *აქტად*[9] იქცევა.

პრაქტიკული გონის განვითარების მსვლელობა ზოგადად შემდეგია:

უპირველესად ნება გვევლინება *უშუალობის* ფორმაში. მას ჯერ კიდევ არ *დაუდგენია* თავისთავი თავისუფალსა და ობიექტურად განმსაზღვრელ ინტელექტუალობად, არამედ იგი მხოლოდ *პოულობს თავისთავს*, როგორც ასეთ ობიექტურ განსაზღვრას[10]. ამგვარად, ნება ა/ *პრაქტიკული გრძნობაა*, მას აქვს *ერთეული* შინაარსი და თვითონ *უშუალოდ ერთეულ, სუბიექტურ* ნებას წარმოადგენს, რომელიც, მართალია, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, თავისთავს ობიექტურად განმსაზღვრელად გრძნობს, მაგრამ ჯერ არ გააჩნია სუბიექტურობის ფორმისაგან განთავისუფლებული *ჭეშმარიტად ობიექტური, თავისთავად და თავისთვის ზოგადი* შინაარსი. ამიტომაც ნება უპირველესად მხოლოდ *თავისთავად* ანუ თავისი ცნების მიხედვითაა თავისუფალი. მაგრამ თავისუფლების იდეაში შედის ის, რომ ნება თავის *ცნებას, თვით თავისუფლებას* იხდიდეს შინაარსად და მიზნად. იზამს რა ამას, იგი *ობიექტური გონი* ხდება, იშენებს თავისი თავისუფლების სამყაროს და მით თავის ჭეშმარიტ შინაარსს თავისთავადს აქარსობას ანიჭებს. მაგრამ ამ მიზანს ნება მხოლოდ იმით აღწევს, რომ თავის ერთეულობას იშორებს, რომ თავის ზოგადობას, რომელიც მის ამ ერთეულობაში მხოლოდ *თავისთავად* იყო, *თავისთავად-და-თავისთვის* ზოგად შინაარსად განავითარებს.

შემდეგ ნაბიჯს ამ გზაზე ნება აღგამს, ბ/ მიდის რა, ვითარცა სწრაფვა[11], იქამდე, რომ თავისი შინაგანი გარკვეულობისა და ობიექტური ვითარების თანხმობას, რომელიც გრძნობაში მხოლოდ *მოცემულია*, ისეთ თანხმობად ხდის, რომელიც ჯერ კიდევ *ჯერ-არს, რომ დადგენილ იქნეს* მის მიერ. შემდგომი განვითარება გ/ იმაში მდგომარეობს, რომ კერძო სწრაფვები *ზოგად* სწრაფვას — *ბედნიერებისკენ* სწრაფვას უქვემდებარდება. მაგრამ ვინაიდან ეს ზოგადი მხოლოდ *რეფლექსიისეული ზოგადობაა*, იგი (ეს ზოგადობა) სწრაფვათა კერძო მხარისათვის[12] გარეგან რადმე რჩება და ამა თუ იმ კერძოსთან მიმართებაში მას მხოლოდ სრულებით აბსტრაქტულად ერთეული ნება — *თვითნებობა* მოაქცევს.

[6] Rechtlichkeit [7] wollend [8] Genuß [9] Tat und Handlung [10] Bestimmen [11] Trieb [12] den Besonderen

როგორც ბედნიერების განუსაზღვრელი ზოგადი მხარე, ისე ლტოლვათა უშუალო კერძოობა და თვითნებობის აბსტრაქტული ერთეულობა თავისი ამ ურთიერთგარეგანობის წყალობით არაჭეშმარიტ რადმე რჩებიან და ამიტომაც ერთდებიან კონკრეტული ზოგადის, თავისუფლების ცნების მომწადინებელ ნებად, რომელიც, როგორც უკვე ითქვა, პრაქტიკული გონის განვითარების მიზანს შეადგენს.

§ 470

პრაქტიკული გონი უპირველესად — როგორც ფორმალური ანუ უშუალო ნება, — ორმაგ ჯერ-არსს შეიცავს: 1) იგი შეიცავს მას თავისიდანვე (გონიდან) დადგენილი განსაზღვრულობის დაპირისპირებაში იმასთან, რომ ამ დადგენისთანავე იგი ისევ უშუალოდ განსაზღვრული აღმოჩნდება, ანუ დაპირისპირებაში თავის აქარსობასა და მდგომარეობასთან, რაც ცნობიერებაში ამავე დროს გარე ობიექტებისადმი მიმართებად ვითარდება. 2) ის პირველი თვითგანსაზღვრა, როგორც თვითონაც უშაულო, თავდაპირველად არაა ამაღლებული აზროვნების ზოგადობამდე, რომელიც, აქედან გამომდინარე, თავისთავად არის ჯერ-არსი პირველის (ამ პირველი თვითგანსაზღვრის) მიმართ ფორმის მხრივ ისევე, როგორც შეუძლია იყოს ჯერ-არსი მის მიმართ შინაარსის მხრივ. ეს ისეთი დაპირისპირებაა, რომელიც უპირველესად მხოლოდ ჩვენთვის არის.

1. პრაქტიკული გრძნობა

§ 471

პრაქტიკულ გონს თავისი თვითგანსაზღვრა თავისთავში ჯერ უშუალოდ ქვს, მაშასადამე ფორმალურად,—იმგვარად, რომ იგი თავისთავს პოულობს, როგორც თავის შინაგან ბუნებაში განსაზღვრულ ერთეულობას. ასე იგი პრაქტიკული გრძნობაა. ამ გრძნობაში გონს, — რამდენადაც იგი თავისთავად სხვა არაფერია, თუ არ გონებასთან მარტივად იგივეობრივი სუბიექტურობა, — მართალია, გონების შინაარსი აქვს, მაგრამ იგი აქვს როგორც უშუალოდ ერთეული და, მაშასადამე, ბუნებითი, შემთხვევითი და სუბიექტური შინაარსი, რომელიც იმდენადვე განისაზღვრება მოთხოვნილების, შეხედულების და ა. შ. კერძო თავისებურების[13] და ზოგადის პირისპირ თავისთავის თავისთვის-მყოფად დამდგენი სუბიექტურობის მიერ, რამდენადაც, მეორე მხრივ, თავისთავად, ძალუძს, რომ გონების შესაბამისი იყოს.

შენიშვნა: როცა იმოწმებენ სამართლიანობისა და მორალურობის, აგრეთვე რელიგიის გრძნობას, რომელიც ადამიანს თავის შიგნით აქვს, იმოწმებენ მის კეთილისმოსურნე მიდრეკილებებს და ასე შემდეგ, საერთოდ მის გულს, ანუ სუბიექტს იმდენად, რამდენადაც ამ უკანასკნელში გაერთიანებულია ყველა ეს

---

[13] Partikularität

სხვადასხვა პრაქტიკული გრძნობები, ამ დამოწმებას ის სწორი აზრი აქვს, რომ 1) ეს განსაზღვრულობები მისი *საკუთარი იმანენტური* განსაზღვრულობებია და 2) რამდენადაც ეს გრძნობა განსჯისუნარს უპირისპირდება, იგი (ეს გრძნობა), ამ უკანასკნელის ცალმხრივი აბსტრაქციებისაგან განსხვავებით, *შეიძლება ყოვლადობას* (ტოტალობას, მთლიანობას) *წარმოადგენდეს*. მაგრამ ამდენადვე *შეიძლება*, რომ ეს გრძნობა *ცალმხრივი*, არაარსებითი, ავი[14] იყოს. გონებითი საწყისი[15], რომელიც, გონებითობის სახით, აქ არსებობს როგორც აზროვნების შინაარსი[16], იგივე შინაარსია, რაც კეთილ[17] პრაქტიკულ გრძნობას აქვს, მაგრამ მის ზოგადობასა და აუცილებლობაში, მის ობიექტურობასა და ჭეშმარიტობაში.

ამიტომ, ერთი მხრივ, *უგნურებაა* ის შეხედულება, თითქოს გრძნობიდან სამართალსა და მოვალეობაზე გადასვლას შინაარსისა და მისი მაღალღირებულების[18] დაზარალება ახლდეს თან. ამ გადასვლასღა მიჰყავს გრძნობა მის ჭეშმარიტებამდე; ასეთივე უგნურებაა იმის თქმა, თითქოს გრძნობისათვის, გულისათვის და ნებისათვის ინტელექტუალობა ზედმეტი იყოს და მავნეც კი. გულისა და ნების ჭეშმარიტობას და, რაც იგივეა, მათს ნამდვილ გონებისშესაბამისობას ადგილი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ინტელექტუალობისეულ *ზოგადობაში* და არა გრძნობის, როგორც ასეთის, ერთეულობაში. როცა გრძნობები ჭეშმარიტი სახისაა, ისინი ასეთნი არიან თავიანთი გარკვეულობის, მაშასადამე, თავიანთი შინაარსის წყალობით, ეს უკანასკნელი კი ჭეშმარიტია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი თავისთავში ზოგადია, ანუ წყაროდ მოაზროვნე გონი აქვს. განსჯისუნარისათვის აქ სიძნელე იმაში მდგომარეობს, რომ ხელი აიღოს ერთი მხრივ სულის უნარის — გრძნობის — და მეორე მხრივ მოაზროვნე გონის იმ გათიშვაზე, რომელიც მან თვითონვე მოახდინა ნებსით, და იმ წარმოდგენამდე მივიდეს, რომ ადამიანში მხოლოდ *ერთი* გონება არსებობს მისი გრძნობისთვისაც, ნებებისათვისაც (წადილისთვისაც) და აზროვნებისთვისაც. ამასთან დაკავშირებით სიძნელეს ვხედავთ ხოლმე იმაში, რომ მხოლოდდამხოლოდ მოაზროვნე გონის კუთვნილი იდეები — ღვთისა, სამართლისა, ზნეობისა, — ჩვენთვის *გრძნობის* საგანიც შეიძლება იყოს. მაგრამ გრძნობა სხვა არაფერია, თუ არ სუბიექტის უშუალო, საკუთრად დამახასიათებელი ერთეულობის ფორმა, რომელშიც შეგვიძლია მოვათავსოთ[19] ხსენებული შინაარსი, ისევე როგორც ყოველი სხვა ობიექტური შინაარსი, რომელსაც კი ცნობიერება საგნობრიობას მიაწერს.

მეორე მხრივ, *საეჭვოა* და საეჭვოზე მეტიცაა, როცა გრძნობასა და გულს ვეკედლებით მოაზრებული გონებისეული შინაარსის — სამართლის, მოვალეობის, კანონის საწინააღმდეგოდ, რადგან ის, რაც პირველებში მეტია, ვიდრე მეორეში, მხოლოდდამხოლოდ კერძო სუბიექტურობაა, ამაო ამპარტავნება და თვითნებობა. ამიტომვე გაუმართლებელია, გრძნობათა მეცნიერული განხილვისას მათ *ფორმას* არ დავჯერდეთ, არამედ მათი *შინაარსიც* განვიხილოთ; ამ უკანასკნელს, როგორც აზრის საგანს, ხომ, უფრო, გონის თვითგანსაზღვრებები წარმოადგენენ მათს ზოგადობასა და აუცილებლობაში, სახელდობრ, უფლებები[20] და მოვალეობები. პრაქტიკულ გრძნობათა, აგრეთვე მიდრეკილებათა საგანგებო განხილვის საგნად ამგვარი მიდგომი-

---

[14] schlecht [15] das Vernünftige [16] Gedachtes [17] gut [18] Vortrefflichkeit [19] setzen [20] Rechte

სას მხოლოდ ეგოისტური, ავი და ბოროტი გრძნობები და მიდრეკილებები გვრჩება, რადგან მხოლოდ ესენი ეკუთვნიან ერთეულობას, რომელიც ზოგადობას წინააღმდეგობას უწევს. მათი შინაარსი უფლებების და მოვალეობების შინაარსის საწინააღმდეგოა. ამიტომაც თავის შემდგომსა და შემდგომს გარკვეულობებს ესენი (პრაქტიკული გრძნობები და მიდრეკილებები) სწორედ ამ მეორეთადმი (უფლებებისა და მოვალეობებისადმი) დაპირისპირებულობაში იძენენ.

§ 472

პრაქტიკული გრძნობა შეიცავს ჯ ე რ-ა რ ს ს, თავის თვითგანსაზღვრას როგორც თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ ი ს ა ს, მ ი მ ა რ თ ე ბ ა შ ი მ დ გ ო მ ი ს ა ს რაღაცა ყ ო ფ ი ე რ ერთეულობასთან, რომელიც, — ამ გრძნობის პოზიციიდან, — მხოლოდ იმ შემთხვევაშია მნიშვნელადი, თუ იგი შესაბამისობაშია ამ თვითგანსაზღვრასთან. ვინაიდან ერთსაც და მეორესაც ამ თავის უშუალობაში ჯერ კიდევ აკლია ობიექტური განსაზღვრულობა, ეს მიმართებაც—დაკავშირება მ ო თ ხ ო ვ ნ ი ლ ე ბ ი ს ა ამ ა ქ ა რ ს თ ა ნ — სავსებით სუბიექტური და ზერელე გრძნობაა ს ა ს ი ა მ ო ვ ნ ო ს ი დ ა უ ს ი ა მ ო ვ ნ ო ს ი.

შენიშვნა: განცხრომა, სიხარული, ტკივილი და ასე შემდეგ, სირცხვილი, სინანული, კმაყოფილება და სხვა ამგვარები ერთი მხრივ მხოლოდ ნაირსახეობებია ფორმალური პრაქტიკული გრძნობისა საერთოდ, მეორე მხრივ კი ერთიმეორისაგან განსხვავდებიან თავისი იმ შინაარსის ძალით, რომელიც ამა თუ იმ შემთხვევაში ჯერ-არსობის განსაზღვრულობას შეადგენს.

განთქმული საკითხი სამყაროში ბ ო რ ო ტ ი ს წ ა რ მ ო მ ა ვ ლ ო ბ ი ს ა, — იმდენად მაინც, რამდენადაც ბოროტებაში ჯერჯერობით უსიამოვნოსა და ტ კ ი ვ ი ლ ს ვიგულისხმებთ.—ამ საფეხურზე, ფორმალური პრაქტიკულის საფეხურზე ჩნდება. ბოროტება სხვა არაფერია, თუ არ შეუსატყვისობა ა რ ს ი ს ა და ჯ ე რ-ა რ ს ი ს ა. ამ ჯერ-არსს მრავალი მნიშვნელობა აქვს, ხოლო ვინაიდან შემთხვევით მ ი ზ ნ ე ბ ს ა ც ჯერ-არსის ფორმა აქვს, — უსასრულოდ მრავალიც. ამგვარი მიზნების მიმართ ბოროტება მხოლოდ ის სამართალია, რომელიც მათ დამსახავთა მიერ წარმოსახული ვითარების ამაოებასა და არარაულობას მიეყენება. ეს მიზნები თვითვე არის ბოროტება. სიცოცხლისა და გონის სასრულობა ამ მიზნებში მათ დამსახველთა მიერ მოხდენილი მ ს ჯ ე ლ ო ბ ი ს („პ ი რ ვ ე ლ გ ა ყ ო ფ ი ს“*) გზით შემოდის. ამ მსჯელობაში ისინი თავისაგან მოცილებულ სხვას, როგორც თავის ნეგატიურს, ამასთანავე თავისთავში ატარებენ და, ამგვარად, არიან როგორც წინააღმდეგობა, ბოროტება კი სწორედ ამას ჰქვია. უსულოში არც ბოროტებაა და არც ტკივილი, ვინაიდან არაორგანულ ბუნებაში ცნება თავის აქარსობას არ უპირისპირდება და არ რჩება ამასთანავე ამ განსხვავებულობაში ამ აქარსობის სუბიექტად. სიცოცხლეშივე, უფრო მეტად კი — გონში ეს იმანენტური განსხვავება უკვე სახეზეა და, ამგვარად, აქ უკვე შემოდის ჯერ-არსი; და სწორედ ეს ნეგატიურობა, ეს სუბიექტურობა, მ ე, თავისუფლება არიან ბოროტისა და ტკივილის პრინციპები. იაკობ ბოემეს მ ე ო ბ ა[21] ესმოდა როგორც წ ვ ა ლ ე ბ ა[22] და ტ ა ნ ჯ ვ ა[23] და როგორც ბუნებისა და გონის წ ყ ა რ ო.

* ამ ტერმინის მნიშვნელობისათვის იხ. შენ. 47, 87, 95, 119, 233, 287, 335, 343, 345, 358 გვ.
[21] Ichheit [22] Pein [23] Qual

დამატება: თუმცა პრაქტიკულ გრძნობაში ნებას თავისთავთან მარტივი იგივეობის ფორმა აქვს, ამ იგივეობაში მაინც განსხვავებულობაა[24]. რადგან პრაქტიკულმა გრძნობამ, მართალია, ერთი მხრივ, თავისთავი იცის როგორც ობიექტურად მნიშვნელადი თვითგანსაზღვრა, როგორც თავისთავად-და-თავისთვის-განსაზღვრული რამ, მაგრამ ამასთანავე, მეორე მხრივ, თავისთავი იცის როგორც უშუალო ანუ გარედან განსაზღვრული, როგორც მისთვის უცხო აფიცირებისმიერი გარკვეულობისადმი დაქვემდებარებული. ამგვარად, მგრძნობელი ნება არის ერთი მხრივ თავისი გარედან მოსული, უშუალო განსაზღვრულობის[25] და მეორე მხრივ თავისი საკუთარი ბუნების მიერვე დადგენილი განსაზღვრულობის შედარება. ვინაიდან ამ უკანასკნელს იმის მნიშვნელობა აქვს, რაც ჯერ-არს, რომ იყოს, ნება აფიცირებას იმ მოთხოვნას უყენებს, რომ მასთან (იმასთან, რაც ჯერ-არს) თანხმობაში იყოს. სწორედ ეს თანხმობა წარმოადგენს სასიამოვნოს, უთანხმოება კი — უსიამოვნოს.

მაგრამ ვინაიდან ეს შინაგანი გარკვეულობა, რომელთანაც მიმართებაშია აფიცირება, თვითონვე ჯერ უშუალოა, ჩემი ბუნებითი ერთეულობის კუთვნილია, ჯერ სუბიექტურია, მხოლოდ ნაგრძნობია, ამიტომ ამ მიმართების წყალობით წარმომდგარი მსჯელობაც მხოლოდ სავსებით ზერელე და შემთხვევითი შეიძლება იყოს. ამიტომ, როცა საქმე მნიშვნელოვან[26] საგნებს ეხება, მაშინ ის, მსიამოვნებს რაღაც თუ არ მსიამოვნებს, არავითარ როლს აღარ თამაშობს.

მაგრამ პრაქტიკულ გრძნობას სხვა განსაზღვრულობებიც აქვს გარდა ზემოხსენებული ზერელე განსაზღვრულობებისა.

სახელდობრ, — და ეს მეორე გახლავთ, — არსებობს ისეთი გრძნობები, რომლებიც, ვინაიდან მათი შინაარსი ჭვრეტისაგან ან წარმოდგენისაგან მომდინარეობს, სასიამოვნო-უსიამოვნოს გრძნობას აღემატებიან თავიანთი გარკვეულობის მხრივ. გრძნობათა ამ კლასს ეკუთვნის, მაგალითად, განცხრომა[27], სიხარული, იმედი, შიში, ძრწოლა[28], ტკივილი და ასე შემდეგ. სიხარული მდგომარეობს ერთეული თანხმობის გრძნობაში ერთი მხრივ ჩემს ჩემთავად-და-ჩემთვის-განსაზღვრულობასა და მეორე მხრივ რაღაც ერთეულ ვითარებას[29], საგანს[30] ან პიროვნებას შორის. კმაყოფილება კი უფრო ხანიერი, მშვიდი თანხმობაა, რომელიც მოკლებულია ინტენსიურობას; სიხალისეში[31] უფრო ცხოველი თანხმობა ვლინდება. შიში ჩემი თვითობის გრძნობაა და მასთან ერთად, — რაღაც ბოროტისა[32], რომელიც ჩემი თვითგრძნობის მოსპობას ლამობს. შეკრთომაში[33] რაღაცა გარეგანისა და ჩემი პოზიტიური თვითგრძნობის უეცარ შეუთანხმებლობას შევიგრძნობ.

ყველა ეს გრძნობები მოკლებულია რაიმე მათთვის იმანენტურ, მათი საკუთრად მახასიათებელი[34] ბუნების კუთვნილ შინაარსს. შინაარსი მათში გარედან მოდის.

დასასრულ, გრძნობათა მესამე სახე იქიდან წარმოდგება, რომ აზროვ-

---

[24] Differenz [25] Bestimmtsein [26] wichtige [27] Vergnügen [28] Angst [29] Begebenheit [30] Sache [31] Heiterkeit [32] Übel [33] Schrecken [34] eigentümlichen

ნებიდან მომდინარე სუბსტანციური შინაარსიც სამართლისეული-სა, მორალურისა, ზნეობრივისა და რელიგიურისა მგრძნობელი ნების მიერ შეითვისება. თუ ეს მოხდა, მაშინ საქმე გვაქვს ისეთ გრძნობებთან, რომლებიც მათთვის საკუთრად მახასიათებელი შინაარსით განსხვავდებიან ერთურთისაგან და ამ შინაარსისაგან ღებულობენ თავიანთ არსებობის უფლებას[35]. ამ კლასს ეკუთვნის სხვა გრძნობებთან ერთად სირცხვილი და სინანული, რადგან ორივეს, როგორც წესი, ზნეობრივი საფუძველი აქვს. სინანული ერთი მხრივ ჩემი მოქმედების და მეორე მხრივ ჩემი მოვალეობის ან თუნდაც ჩემი სარგებლის — მაშასადამე, ორსავე შემთხვევაში, რაღაცა თავისთავად-გარკვეული—შეუსატყვისობის გრძნობაა.

მაგრამ თუ ზემოთ ვთქვით, რომ გრძნობებს, რომლებსაც უკანასკნელს შევეხეთ, თავისი საკუთრად მახასიათებელი შინაარსი აქვთ, ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს სამართლისეული, ზნეობრივი და რელიგიური შინაარსი გრძნობაში აუცილებლად იყოს. ეს შინაარსი რომ გრძნობასთან განუშორებლად შეზრდილი არაა, ამას ემპირიულად იმ ფაქტში ვხედავთ, რომ თვით კეთილი საქმის გამოც კი შესაძლებელია სინანულს განვიცდიდეთ. აგრეთვე, არაა აბსოლუტურად აუცილებელი, რომ, როდესაც ვამყარებ მიმართებას ჩემს რაღაცა აქტსა და მოვალეობას შორის, უსათუოდ მოუსვენრობამ და გულმხურვალებამ შემიპყროს. მე შემიძლია ეს მიმართება ჩემს წარმომდგენ ცნობიერებაშიც დავამყარო და საქმე ვითარების ამ მშვიდი აწონ-დაწონით დავასრულო.

ასევე, არაა სრულებითაც აუცილებელი, რომ გრძნობათა ზემოხსენებული მეორე სახის განცდისას შინაარსი გრძნობაში შეიჭრას. ჭკუადამჯდარი ადამიანი, — ძლიერი ხასიათი, — შესაძლებელია ისე სცნობდეს რაღაცას თავისი ნების შესატყვისად, რომ სიხარულის განცდამ არ მოიცვას, და პირიქით — მას შეიძლება უბედურება შეემთხვას ისე, რომ ტკივილის გრძნობას არ მიეცეს. ვინც ამგვარ გრძნობებს აჰყვება, ის მეტ-ნაკლებად აყოლილია ამაო ამპარტავნებას[36], რომელიც იმაში გამოიხატება, რომ იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს იმ ფაქტს, რომ ეს ბედნიერება ან უბედურება სწორედ მას, ამ კერძო მე-ს შემთხვევია.

2. სწრაფვები (Triebe) და თვითნებობა

§ 473

პრაქტიკული ჯერ-არსი რეალური[37] მსჯელობაა („პირველგაყოფა"). უშუალო, მხოლოდ მზაპოვნილი შესატყვისობა ყოფიერი გარკვეულობისა მოთხოვნილებისადმი წარმოადგენს ნების თვითგანსაზღვრის უარყოფას და მისთვის შეუსატყვისია. იმისთვის რომ ნება ანუ ზოგადობისა და განსაზღვრულობის თავისთავად-მყოფი ერთიანობა დაკმაყოფილდეს, ანუ თავისთვის-მყოფი იყოს, მისი შინაგანი განსაზღვრისა და აქარსო-

---

[35] Berechtigung [36] Eitelkeit [37] reell

ბის *შესატყვისობა მის მიერ უნდა იყოს დადგენილი*. თავისი შინაარსის ფორმის მიხედვით ნება, უპირველესად, ჯერ კიდევ *ბუნებითი* ნებაა, თავისი გარკვეულობის უშუალოდ იგივეობრივი, იგი სწრაფვა[38] *და მიდრეკილებაა*; ხოლო თუ პრაქტიკული გონის მთელი ყოვლადობა (ტოტალობა) ერთერთ *იმ მრავალ შემოფარგლულ გარკვეულობათაგანში* შეიჭრა და ჩაიკეტა, რომლებიც დგინდება იმის შედეგად, რომ დგინდება ზემოხსენებული დაპირისპირება (ნებასა და მის საგანს, არსსა და ჯერ-არსს შორის. მთარგმნ. შენ.) საერთოდ, მაშინ ასეთი სწრაფვა *ვნებაა*.

დამატება: პრაქტიკულ გრძნობაში შემთხვევითია, უშუალო აფიცირება ნების შინაგან გარკვეულობას ეთანხმება თუ არა. *ეს შემთხვევითობა, ეს გარეგან* ობიექტურ ვითარებაზე *დამოკიდებულობა* წინააღმდეგობაშია ნებასთან, რომელიც თავისთავს სცნობს როგორც თავისთავად-და-თავისთვის-განსაზღვრულს და ობიექტურობა იცის, როგორც თავის სუბიექტურობაში შეცული. ამიტომ ნება იმაზე ვერ შეჩერდება, რომ თავისი იმანენტური გარკვეულობა რაღაცა გარეგანს შეადაროს და ამ ორი მხარის თანხმობა მხოლოდდამხოლოდ პოვოს, არამედ იგი გარდუვალად იქამდე უნდა მოვიდეს, რომ *დაადგინოს* ობიექტურობა როგორც თავისი თვითგანსაზღვრის ერთ-ერთი *მომენტი*, მაშასადამე, ის თანხმობა, ის დაკმაყოფილება თვითონ უნდა *წარმოქმნას*. ამით მწადი (მნებებელი)[39] ინტელექტუალობა სწაფვად[40] ვითარდება. ეს უკანასკნელი ნების ისეთი სუბიექტური განსაზღვრაა, რომელიც თვით ანიჭებს თავისთავს ობიექტურობას.

სწრაფვა უნდა განვასხვაოთ შიშველი *ნდომისაგან*[41]. ეს უკანასკნელი, როგორც უკვე აღინიშნა (§ 462), *თვითცნობიერების* სფეროში შედის და, ამგვარად, სუბიექტურისა და ობიექტურის ჯერ კიდევ *გადაულახავი* დაპირისპირების საფეხურს ეკუთვნის. ნდომა *ერთეული* რამ არის, მხოლოდ *ერთეულს* ეძებს *ერთეული* წამიერი დაკმაყოფილებისთვის. სწრაფვა კი, პირიქით, რამდენადაც იგი *მწადი ინტელექტუალობის* ფორმაა, სუბიექტურისა და ობიექტურის *მოხსნილი* დაპირისპირებიდან ამოდის და დაკმაყოფილებათა მთელ რიგს მოიცავს, მაშასადამე, — რაღაცა *მთელს, ზოგადს*. მაგრამ ამასთანავე სწრაფვა, როგორც პრაქტიკული გრძნობის *ერთეულობისაგან* წარმომდგარი და მისი მხოლოდ *პირველი* უარყოფა, მაინც კერძოა, ამიტომაც სწრაფვას აყოლილი ადამიანი არათავისუფლად წარმოგვიდგება.

§ 474

მიდრეკილებებსა და ვნებებს იგივე გარკვეულობები აქვთ თავიანთ შინაარსად, რაც პრაქტიკულ გრძნობებს და მათსავით საფუძვლად, ერთის მხრივ, გონის გონებითი ბუნება უდევთ; მაგრამ, მეორეს მხრივ მათ, როგორც ჯერ კიდევ სუბიექტური, ერთეული ნების კუთვნილთ, შემთხვევითობა ახასიათებთ და, როგორც კერძონი, ინდივიდისადმი და ერთურთისად-

---

[38] Trieb [39] wollende [40] Trieb [41] Begierde

მი გარეგანნი, მაშასადამე, არათავისუფალნი, ისინი არათავისუფალი აუცილებლობის მიმართებაში მდგომად წარმოგვიდგებიან.

შენიშვნა: ვნება თავის განსაზღვრებაში მოიცავს იმას, რომ იგი შემოფარგლულია ნების განსაზღვრულობისეული რაღაცა ერთი კერძოთი, რომელშიც ინდივიდის სუბიექტურობა მთლიანად ჩაძირულა, რასაც არ უნდა ეხებოდეს ნების ეს განსაზღვრულობა; მაგრამ ამ ფორმალური მხარის გამო ვნება ვერც კეთილი იქნება და ვერც ბოროტი; ეს ფორმა მხოლოდ იმას გამოხატავს, რომ სუბიექტს თავისი გონის, ნიჭის, ხასიათის, ტკბობისუნარის[42] მთელი ცხოველი ინტერესი ერთ შინაარსში ჩაუდევს. არც ერთი დიდი საქმე ვნების გარეშე არ შესრულებულა და ვერც შესრულდება. ვნების ფორმის წინააღმდეგ გალაშქრება უსიცოცხლო და ზოგჯერ ფარისევლური მორალიზმია, სხვა არაფერი.

რაც შეეხება მიდრეკილებებს, მათ მიმართ უშუალოდ ისმის ხოლმე კითხვა, რომელია მათში კარგი და რომელი ავი, აგრეთვე კითხვა, თუ რა ზომამდე რჩებიან კარგები კარგებად და, ვინაიდან ასეთები ბევრია და ყოველი მათგანი სხვათა მიმართ კერძოა, კითხვაც, თუ როგორ ზღუდავენ მაინც ისინი ერთიმეორეს, რაკიღა უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ყველა ერთ სუბიექტში თავსდება და, როგორც გამოცდილება გვიჩვენებს, ყველა ერთად ვერ დაკმაყოფილდება. ამ მრავალრიცხოვან სწრაფვათა და მიდრეკილებათა საქმე, ამ პირველმიდგომით საკითხისადმი, იმგვარადვეა, როგორც სულის ძალებისა. ამ ძალთა კრებადობად მიიჩნევენ ხოლმე თეორიულ გონს. ამჯერად ამ კრებადობას ზედ სწრაფვათა სიმრავლესაც უმატებენ. სწრაფვისა და მიდრეკილების ფორმალურ გონებითს მხარეს[43] წარმოადგენს მხოლოდ მათთვის საერთო მისწრაფება, რომ სუბიექტურ რაღმე კი არ იყონ, არამედ თვით სუბიექტის ქმედებითვე მოხსნან სუბიექტურობა, რეალიზებულ იქნენ. რაც შეეხება მათს ჭეშმარიტ გონებისშესაბამისობას[44], მას ვერ ამოვიცნობთ გარეგანი რეფლექსიისეული განხილვის გზით, რომელიც წანამძღვრად უშვებს ურთიერთდამოუკიდებელ ბუნებით განსაზღვრულობათა და უშუალო სწრაფვათა არსებობას, რის გამოც მას (ასეთ რეფლექსიას) ხელთ არ აღმოაჩნდება ერთი პრინციპი და ერთი საბოლოო მიზანი ამ უკანასკნელთათვის (ამ ბუნებითი განსაზღვრულობებისა და სწრაფვებისათვის). მაგრამ თვით გონის იმანენტური რეფლექსიაა ის, რომ ამათ კერძოობასა და ბუნებითს უშუალობას გასცდეს და მით შინაარსს მიანიჭოს გონებისშესაბამისობა და ობიექტურობა, რომელშიც ესენი აუცილებელ კავშირ-მიმართებებად[45], უფლებებად და მოვალეობებად არიან. ეს გაობიექტურებაა, მათში შეცულ შინაარსს[46], მათს ურთიერთმიმართებასა და, საერთოდ, მათს ჭეშმარიტებას რომ გვივლენს. ვითარება სწორედ იმგვარია, როგორიც პლატონთან გვქონდა: სვამდა რა კითხვას, თუ რაა სამართლიანობა თავისთავად და თავისთვის აღებული, პლატონი, რომელსაც საქმის ჭეშმარიტი გამგებიანობა ჰქონდა (და რომელიც გონის მთელ ბუნებას მისი უფლებამოსილების თვალსაზრისით იხილავდა), ამ კითხვის პასუხს მართებულად ეძებდა მხოლოდ სამართლიანობის ობიექტურ ფორმაში[47], სახელდობრ, სახელმწიფოს, როგორც ზნეობრივი ცხოვრების, აღნაგობაში.

---

[42] Genuß [43] Vernünftigkeit [44] Vernünftigkeit [45] Verhältnisse [46] Gehatl [47] Gestalt

ამრიგად, კითხვა, თუ რომელია კ ა რ გ ი, გონებისშესაბამისი მიდრეკილებები და მათი იერარქია[48], იმის გადმოცემად იქცევა, თუ რა მიმართება-დამოკიდებულებებს[49] წარმოშობს გონი, როცა ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი გონის სახით ვითარდება—როცა იმ განვითარებას გადის, რომელშიც მისი თვითგანსაზღვრის შ ი ნ ა ა რ ს ს შემთხვევითობა და თვითნებურობა ეკარგება. ამიტომ სწრაფვათა, მიდრეკილებათა და ვნებათა განხილვა მათი ჭეშმარიტი შინაარსის მიხედვით წარმოადგენს არსებითად მ ო ძ ღ ვ რ ე ბ ა ს სამართლებრივი, მორალური და ზნეობრივი მ ო ვ ა ლ ე ო ბ ე ბ ი ს შესახებ.

§ 475

ს უ ბ ი ე ქ ტ ი არის ქ მ ე დ ე ბ ა სწრაფვების დაკმაყოფილებისა, ფორმალური გონებითობის დაკმაყოფილებისა, სახელდობრ, მათი გადაყვანისა შინაარსის სუბიექტურობის მდგომარეობიდან, რომელშიც ეს შინაარსი, რამდენადაც იგი სუბიექტურია, მიზანს წარმოადგენს, ობიექტურობისაში, რომელშიც სუბიექტი თავისთავს შეერწყმის[50]. ის, რომ, რამდენადაც სწრაფვის შინაარსი, როგორც მისაღწევი ვითარება[51], განირჩევა მისი ამ ქმედებისაგან, რომ ეს მიღწეული ვითარება სუბიექტური ერთეულობისა და ამ უკანასკნელის ქმედების მომენტს შეიცავს, არის ი ნ ტ ე რ ე ს ი. ამიტომ ვერაფერი ვერ განხორციელდება ინტერესის გარეშე.

შენიშვნა: ესა თუ ის ა ქ ტ ი[52] სუბიექტის მიზანია და ამდენადვე მისი ქმედებაა, ამ მიზნის განმახორციელებელი. აქტივობა[53] სულაც იმის წყალობით არსებობს მხოლოდ, რომ სუბიექტი ასეთი წესით, — სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავისი ინტერესის ძალით — არის ჩართული თავის ყველაზე არაეგოისტურსა და მისთვის უსარგებლო აქტებშიც კი. სწრაფვებსა და ვნებებს, ერთი მხრივ, უპირისპირებენ ხოლმე ზერელე ოცნებას ბუნებითს ბედნიერებაზე, რომლის დროსაც, ამ დამპირისპირებელთა აზრით, მოთხოვნილებები უნდა კმაყოფილდებოდეს სუბიექტის იმ ქმედებების გარეშე, რომლებიც მიმართული იქნება არსებულსა და სუბიექტის შინაგან განსაზღვრულობებს შორის ურთიერთშესატყვისობის მისაღწევად. მეორე მხრივ, მათ (ვნებებსა და სწრაფვებს) სრულებით დაუზუსტებლად უპირისპირებენ ხოლმე მოვალეობას მოვალეობის გულისთვის, მორალურობას. მაგრამ სწრაფვა და ვნება არა არის რა, თუ არ სუბიექტის ცოცხლობა, რომლის შესაბამისადაც და რომლის ძალითაც იგი თავის მიზანსა და მისი მიღწევის ქმედებაშია ჩართული. ზნეობრიობა ისეთ შინაარსს ეხება, რომელიც, როგორც ასეთი, ზ ო გ ა დ ი ა, არამოქმედია[54] — და ამამოქმედებლად სუბიექტი ჰყავს. ის, რომ ხსენებული შინაარსი სუბიექტისთვის იმანენტურია, გახლავთ ი ნ ტ ე რ ე ს ი, ხოლო თუ მან მთელი ქმედითი სუბიექტურობა მოიცვა, მაშინ იგი ვ ნ ე ბ ა ა.

დამატება: თვით ყველაზე წმინდა სამართლებრივ, ზნეობრივ და რელიგიურ ნებაშიც კი, რომელსაც საგნად თავისი ც ნ ე ბ ა—თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა, — აქვს, ამასთანავე მაინც ძევს განერთეულება რაღაც ა მ ა დ, რაღაცა ბ უ ნ ე ბ ი თ ა დ. ამ ე რ თ ე უ ლ ო ბ ი ს მომენტმა თვით ყველაზე ობიექტური მი-

---

[48] Unterordnung [49] Verhältnisse [50] sich mit sich zusammenschließt [51] Sache [52] Handlung [53] Handeln. [54] Un tätiges

ზნების განხორციელებისასაც კი თავისი დაკმაყოფილება უნდა მიიღოს; მე, როგორც ამ ინდივიდს, არც მსურს და არც მმართებს[55], რომ გამქრალი ვიყო მიზნის განხორციელების პროცესში. ესაა ჩემი *ინტერესი*. ეს უკანასკნელი არ უნდა აგვერიოს *ეგოიზმში*[56], რადგან ეს უკანასკნელი თავის კერძო შინაარსს ობიექტურზე მაღლა აყენებს.

§ 476

ნება, როგორც მოაზროვნე და თავისთავად თავისუფალი, თვით ასხვავებს თავისთავს სწრაფვათა *კერძოობისაგან* და თავისთავს, როგორც აზროვნების მარტივ სუბიექტურობას, მათს მრავალფერ შინაარსს ზემოთ აყენებს; ამგვარად იგი *მარეფლექტირებელი* ნებაა.

§ 477

თუ ასე მოხდა, მაშინ სწრაფვის ასეთი კერძოობა აღარ არის უშუალო, არამედ იგი *ნებისეულია*, რაკიღა ნება მას (ამ სწრაფვას) შეერწყმის[57] და მით გარკვეულ ერთეულობასა და ნამდვილობას მიინიჭებს. ამჯერად ნება იმ საფეხურზეა, რომელზედაც იგი მიდრეკილებებს შორის *არჩევანს* ახდენს, და იგი *თვითნებობაა*, *მოხასიათებაა*[58].

§ 478

ნება, როგორც თვითნებობა[59], *თავისთვის* თავისუფალია, რამდენადაც იგი, როგორც ნეგატიურობა თავისი ოდენ უშუალო თვითგანსაზღვრის მიმართ, რეფლექტირებულია (შემოქცეულია) თავისთავში; მაგრამ რამდენადაც ის შინაარსი, რომელშიც მისი ეს ფორმალური ზოგადობა სინამდვილედ *გასრულდება* თავისი გადაწყვეტილების ძალით[60], ჯერ მხოლოდ სწრაფვათა და მიდრეკილებათა შინაარსია, იგი (ნება) *ნამდვილია* მხოლოდ როგორც *სუბიექტური* და *შემთხვევითი* ნება. როგორც *წინააღმდეგობა*, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ იგი (ნება) ისეთ კერძოობაში ნამდვილდება, რომელიც მისთვის, ამასთანავე, არარაულობაა, და რომ იგი კერძოობაში პოულობს დაკმაყოფილებას, რომლის (ამ დაკმაყოფილების) ფარგლებიდანაც წამსვე გადის, ნება, უპირველესად, *პროცესია* გაფანტვისა[61] და ერთი მიდრეკილების ან ტკბობის (განცხრომის) მოხსნისა მეორით, ხოლო ერთი დაკმაყოფილებისა (რომელიც აგრეთვე აღარ წარმოადგენს დაკმაყოფილებას) — მეორე დაკმაყოფილებით, და ასე შემდეგ, *უსასრულოდ*. მაგრამ *კერძო* დაკმაყოფილებათა ჭეშმარიტებას წარმოადგენს *ზოგადი* დაკმაყოფილება, რომელსაც მოაზროვნე ნება მიზნად იხდის, როგორც *ბედნიერებას*.

---

[55] soll [56] Selbstsucht „თავმოთნეობა" [57] zusammenschließt [58] Willkür [59] Willkür
[60] sich beschließt ეს სიტყვა ამასთანავე ნიშნავს „შერწყმას", „შეკვრას". ამგვარად, თანანაგულისხმევია, რომ აქ წრის შეკვრაც ხდება. [61] Zerstreuung

3. ბედნიერება

§ 479

ზოგადი დაკმაყოფილების ამ წარმოდგენაში, რომელსაც მარეფლექტირებელი აზროვნება წარმოშობს, სწრაფვანი, მათი კერძოობისდა კვალად, *ნეგატიურ* რადმე დგინდებიან და მსხვერპლად უნდა ეწირებოდნენ ნაწილობრივ ან სავსებით ერთის მხრივ ერთიმეორეს, ზემოხსენებული მიზნის (ბედნიერების) მისაღწევად, მეორე მხრივ კი პირდაპირ ამ მიზანს. მათი ერთიმეორის მიერ შემოზღუდვა, ერთი მხრივ, რაოდენობრივი და თვისებრივი განსაზღვრულობების ურთიერთშერევაა. მეორე მხრივ, ვინაიდან ბედნიერებას თავისი *ჰოყოფითი* (აფირმატიული, მტკიცებითი) შინაარსი მხოლოდ სწრაფვებში აქვს, საბოლოო გადაწყვეტა იმისა, თუ რა მიიჩნევა ბედნიერებად, ამ უკანასკნელებზეა დამოკიდებული და პირველი სიტყვა აქ სუბიექტურ გრძნობასა და სუბიექტურ არჩევანს ეკუთვნის.

§ 480

ბედნიერება შინაარსის ოდენ წარმოდგენილი, აბსტრაქტული *ზოგადობაა*, რომელიც ჯერ მხოლოდ ჯერ-არს, რომ იყოს. მაგრამ *კერძო* გარკვეულობას, რომელიც იმდეხადვე *არის*, რამდენადაც მოხსნილია, და *აბსტრაქტულ ერთეულობას*, მოხასიათებას (თვითნებობას), რომელიც ბედნიერების სახით იმდენადვე უდგენს მიზანს თავისთავს, რამდენადაც არ უდგენს, თავისი ჭეშმარიტება აქვს იმ ზოგად განსაზღვრაში, რომელსაც ნება თავის მიმართ ახდენს, ანუ ნების მიერ თავისთავის განსაზღვრაში—*თავისუფლებაში*. ამგვარად, მოხასიათება წარმოადგენს ნებას მხოლოდ როგორც წმინდა სუბიექტურობას, რომელიც იმითაა წმინდაც და კონკრეტულიც ერთსა და იმავე დროს, რომ თავის შინაარსად და მიზნად მხოლოდ ეს უსასრულო გარკვეულობა — თვით თავისუფლება აქვს. თავისი თვითგანსაზღვრის ამ ჭეშმარიტებაში, სადაც ცნება და საგანი ერთი და იგივეა, ნება *ნამდვილად თავისუფალი ნებაა*.

III. თავისუფალი გონი

§ 481

ნამდვილი თავისუფალი ნება თეორიული და პრაქტიკული გონის ერთიანობაა — *თავისუფალი ნება*, რომელიც *თავისთვის არის* როგორც *თავისუფალი ნება*, რაკიღა ფორმალიზმმა, მანამდელი პრაქტიკული შინაარსის შემთხვევითობამ და შემოფარგლულობამ თავისთავი მოიხსნა. გაშუალებულობის მოხსნით, რომელსაც იგი (ეს შინაარსი) შეიცავდა, ნება იქცევა თავის მიერვე დადგენილ *უშუალო ერთეულობად*, მაგრამ ისეთად, რომელიც ამასთანავე *ზოგად* განსაზღვრულობად, *თავისუფლებად* გაწმენდილა. ეს *ზოგადი* განსაზღვრება ნებას თავის საგნად და მიზნად აქვს, *იაზრებს* რა თავისთავს, იცის რა თავისი ეს ცნება და *არის* რა *ნება*, როგორც თავისუფალი *ინტელექტუალობა*.

§ 482

გონი, რომელმაც იცის თავისთავი როგორც თავისუფალი, და ჰნებავს[62] თავისთავი, როგორც თავისი ეს საგანი,—სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რომელსაც თავისი არსება განსაზღვრებად და მიზნად აქვს, — უპირველესად, არის გონებითი ნება საერთოდ ანუ იდეა თავისთავად, მაშასადამე მხოლოდ ცნება აბსოლუტური გონისა. როგორც აბსტრაქტული იდეა, იგი (ეს იდეა) მხოლოდ უშუალო ნებაში არსებულია, თვით გონების მხოლოდ აქ-არსული[63] მხარეა, ერთეული ნებაა, როგორც თავისი იმ განსაზღვრების ცოდნა, რომელიც მის შინაარსსა და მიზანს შეადგენს და რომლის მხოლოდ ფორმალური ქმედებაც იგი არის. ამგვარად, იდეა თავს ავლენს მხოლოდ ისეთ ნებაში, რომელიც სასრულია, მაგრამ ქმედებაა მისი (ამ იდეის) განვითარებისა და მისი გაშლადი (განვითარებადი) შინაარსის დადგენისა აქარსობად, რომელიც, ვითარცა იდეის აქარსობა, სინამდვილეა. ესაა ობიექტური გონი.

შენიშვნა: არც ერთი იდეის შესახებ არ ვიცით ისე ზოგადად, რომ იგი განუსაზღვრელია, მრავალმნიშვნელოვანია[64], მრავალ გაუგებრობათა შესაძლებლობას შეიცავს და ამის გამო მართლაც ვარდება ამ გაუგებრობებში, როგორც თავისუფლების იდეის შესახებ და არც ერთი სხვა იდეა არაა გავრცელებული მისი ესოდენ მცირე გაგება-გაცნობიერების[65] პირობებში, როგორც ეს. რამდენადაც თავისუფალი გონი ნამდვილი გონია, იმდენად მასთან დაკავშირებულ გაუგებრობებს უზარმაზარი პრაქტიკული შედეგები მოსდევს; რაკილა ინდივიდები და ხალხები თავისთვის-მყოფი თავისუფლების აბსტრაქტულ ცნებას თავიანთ წარმოდგენაში შეუშვებენ, მას ისეთი დაუძლეველი ძალა ეძლევა, როგორიც სხვა არაფერს ამ ქვეყნად; ეს იმიტომ, რომ თავისუფლება თვით გონის საკუთარი არსებაა და ასეთია, სახელდობრ, როგორც მისი თვით სინამდვილე. არის მთელი კონტინენტები — აფრიკა და აღმოსავლეთი, — რომელთაც ეს იდეა არასოდეს ჰქონიათ და არც აქვთ. ბერძნებსა და რომაელებს, პლატონსა და არისტოტელეს, აგრეთვე სტოელებს იგი არასოდეს ჰქონიათ; მათ, პირუკუ, ის იცოდნენ მხოლოდ, რომ ადამიანი ნამდვილად თავისუფალია თავისი წარმომავლობის (ათენის, სპარტის და ა. შ. მოქალაქეობის), ხასიათის სიმტკიცის, განათლების, ფილოსოფიის ძალით (ფილოსოფიის ძალით თავისუფალი იქნება ბორკილდადებული მონაც). ეს იდეა (თავისუფლებისა) ქვეყნად ქრისტიანობამ მოიტანა, რომლის თანახმადაც ინდივიდს, როგორც ასეთს, უსასრულო ღირებულება აქვს, რამდენადაც იგი — ღვთისაგან სიყვარულის საგანი და მიზანი, — იმისათვისაა მოწოდებული, რომ თავისი აბსოლუტური მიმართება ჰქონდეს ღმერთისადმი, როგორც გონისადმი, ეს გონი თავისში აცხოვროს; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქრისტიანობის მიხედვით, ადამიანი თავისთავად უმაღლესი თავისუფლებისათვისაა მოწოდებული. თუ რელიგიაში, როგორც ასეთში, ადამიანმა იცის, რომ მის არსებას აბსოლუტურ გონთან მიმართება წარმოადგენს, მაშინ, აქედან გამომდინარე, მისთვის აწ-და-აქ-მყოფია[66] ღვთიური გონიც, როგორც ამქვეყნიური არსებობის სფეროში შემომავალი, როგორც

---

[62] will [63] des Daseins [64] vieldeutig [65] Bewußtsein [66] gegenwärtig

სახელმწიფოს, ოჯახის და ა. შ სუბსტანცია. ამ ინსტიტუტებსაც[67] ეს გონი იმდენადვე აყალიბებს და თავის შესაბამისად აგებს, რამდენადაც მათი (ამ ინსტიტუტთა) არსებობა ცალკეულ ადამიანს ზნეობრივ სულისკვეთებას უნერგავს, როგორც მისი შინაგანი ცხოვრების კომპონენტს, და მით ეს ადამიანი ამ კერძო არსებობის სფეროში, განცდისა და ნებების[68] სფეროში *ნამდვილად თავისუფალი* ხდება.

თუ ამ იდეის ცოდნა, ანუ იმის ცოდნა, რომ ადამიანებმა უწყიან, მათს არსებას, მიზანსა და საგანს რომ თავისუფლება შეადგენს, სპეკულატურია, სამაგიეროდ თვით ეს იდეა, როგორც ასეთი, ადამიანთა სინამდვილეს წარმოადგენს—არა იმ სინამდვილეს, რომელიც მათ ამ იდეის წყალობით *აქვთ*, არამედ იმ სინამდვილეს, რაც ისინი *არიან*. ქრისტიანობამ თავის მიმდევრებში, მაგალითად, ის გახადა სინამდვილედ, რომ მონა არ უნდა იყო. თუ ქრისტიანებს მონად აქცევდნენ, თუ მათი საკუთრების ბედის გადაწყვეტა ვიღაცის მოპრიანებაზე აღმოჩნდებოდა დამოკიდებული და არა კანონსა და სამართალზე, ამას ისინი თავიანთი აქარსობის სუბსტანციის შელახვად განიცდიდნენ. თავისუფლების ეს მონდომება[69] აღარაა სწრაფვა, რომელიც დაკმაყოფილებას მოითხოვს,არამედ ხასიათია*, სწრაფვისაგან დამოუკიდებელ *ყოფიერებად* ქცეული გონითი ცნობიერებაა. მაგრამ ეს თავისუფლება, რომელსაც თავის შინაარსად და მიზნად თავისუფლება აქვს, ჯერ თვითონაც მხოლოდ ცნებაა, მხოლოდ პრინციპია გონისა და გულისა და მოწოდებულია საგნობრიობამდე — სამართლებრივ, ზნეობრივ და რელიგიურ, აგრეთვე მეცნიერულ ნამდვილობამდე — განვითარდეს.

---

* გასათვალისწინებელია, რომ ცნებას „ხასიათი“ ჰეგელი, ისევე როგორც მისი წინამორბედები გერმანულ ფილოსოფიაში, ხმარობს არა მარტო დღეს ჩვენში გავრცელებული აზრით, როგორც პიროვნების გარკვეული თვისების, მისი ზოგადი ემოციური, ყოფა-ქცევითი და ა. შ. მიმართულობის აღმნიშვნელს, არამედ, უფრო, თვით ამ ადამიანის, როგორც სუბსტანციის, მისი ვინაობის, პიროვნების აღმნიშვნელად. ამიტომ აქაც, ისევე როგორც კანტისეული ცნების „ინტელიგიბილური ხასიათი“ შემთხვევაში, საჭოჭმანოა, ეს ტერმინი ქართულ თარგმანში „ხასიათად“ ითარგმნოს თუ „ვინაობად“. ამ უკანასკნელი არჩევანის საწინააღმდეგოდ ის მეტყველებს, რომ „ვინაობა“ მკვეთრად უსვამს ხაზს სხვათაგან გამორჩეულობას, მადიფერენცირებელ ნიშნებს, რაც მოცემულ კონტექსტში უადგილოა. „ხასიათის“ ცნების აქ მოცემულ შინაარსს დღევანდელ სიტყვახმარებაში ყველაზე უფრო უახლოვდება ამ ცნების გამოყენება ლიტერატურის, განსაკუთრებით დრამატურგიის მიმართ, სადაც „ხასიათი“ „მოქმედი პირის“ სინონიმად გამოდის თითქმის (მთარგმნ. შენ.).

[67] Verhältnisse [68] Wollen [69] Wollen

გონის ფილოსოფიის მეორე კარი

ობიექტური გონი

§ 483

ობიექტური გონი აბსოლუტური იდეაა, მაგრამ მხოლოდ თავისთავად მყოფი; რამდენადაც ამის გამო გონი სასრულობის ნიადაგზე დგას, მის ნამდვილ გონებითობას[1] თავის ერთ მხარედ ისევ გარეგანი მოვლენადობა აქვს შენარჩუნებული. თავისუფალ ნებას უპირველესად ის განსხვავებულობა აქვს თავისთავში უშუალოდ, რომ თავისუფლება მისი შინაგანი განსაზღვრულობა და მიზანია და მიმართებაშია გარეგან მზადპოვნილ[2] ობიექტურობასთან, რომელიც (ეს ობიექტურობა) ხლეჩილია ერთის მხრივ ანთროპოლოგიურ საწყისად[3] ცალკეულ[4] მოთხოვნილებათა სახით და გარეგან ბუნებითს საგნებად, რომლებიც ცნობიერებისთვის არიან, და მეორე მხრივ ერთეულ ნებათა ურთიერთდამოკიდებულებებად, რომელნიც (ეს ერთეული ნებანი) თავისთავის, როგორც განსხვავებულისა და ცალკეულის, თვითცნობიერება არიან; ეს მხარე შეადგენს გარეგან მასალას ნების აქ-არსობისათვის.

§ 484

მაგრამ ამ ნების მიზნობრივი ქმედება[5] ისაა, რომ მოახდინოს თავისი ცნების — თავისუფლების — რეალიზაცია გარეგან, ობიექტურ მხარეში, რომ ეს ობიექტური მხარე ამ ნების მიერ განსაზღვრული სამყარო იყოს, რათა იგი (ნება) მასში (ამ სამყაროში) თავისთან-მყოფი იყოს, თავისთავთან შერწყმული, და მით ცნება იდეად იყოს განსრულებული. თავისუფლება, თუ იგი რაღაცა სამყაროს სინამდვილედ ჩამოყალიბდა, აუცილებლობის ფორმას იღებს, რომლის სუბსტანციურ მხარესაც[6] თავისუფლებისმიერ განსაზღვრათა სისტემა წარმოადგენს, ხოლო მოვლენად მხარეს — ძალაუფლება[7], აღიარებულობა ანუ მისი (ამ სისტემის) ძალაში ყოფნა ცნობიერებაში.

§ 485

გონებითი ნების ეს ერთიანობა ერთეულ ნებასთან, რომელიც (ეს ერთეული ნება) პირველის მოქმედებაში გამოვლენის[8] უშუალო და საკუთრად დამახასიათებელი სტიქიაა, თავისუფლების მარტივ სინამდვილეს შეადგენს. ვინაი-

---

[1] Vernünftigkeit [2] vorgefunden [3] das Anthropologische [4] partikuläre [5] Zwecktätigkeit [6] substantieller Zusammenhang. [7] Macht [8] Betätigung

დან თავისუფლება, ისევე როგორც მისი შინაარსი, აზროვნებას ეკუთვნის და სწორედ იგია ის, რაც თავისთავად *ზოგადს* წარმოადგენს, შინაარსს თავისი ჭეშმარიტი გარკვეულობა მხოლოდ ზოგადობის ფორმით აქვს, დადგინდება რა ამ (ზოგადობის) ფორმაში ინტელექტუალობის ცნობიერებისათვის იმ განსაზღვრულობით, რომ იგი ძალაში მყოფი ხელისუფლებაა[9], ეს შინაარსი წარმოადგენს *დანადგენს*, *კანონს*[10]; როდესაც ეს შინაარსი განთავისუფლებულია მინარევისა და შემთხვევითობისაგან, რაც მას პრაქტიკულ გრძნობასა და სწრაფვაში ახლდა, და სუბიექტურ ნებაში ამ უკანასკნელთა ფორმით კი აღარ შედის მისთვის (ამ სუბიექტური ნებისთვის) სახისმიცემ ფაქტორად, არამედ ზოგადობის ფორმით, როგორც მისი (ამ ნების) ჩვევა, აზრთა წყობა[11] და ხასიათი, მაშინ იგი მასში მკვიდრდება როგორც ზნეობა[12].

§ 486

ამ რეალობას საერთოდ, როგორც თავისუფალი ნების *აქარსობას*, წარმოადგენს *სამართალი*, რომელიც უნდა გავიგოთ არა მხოლოდ ამ სიტყვის შეზღუდული აზრით, როგორც იურისტული სამართალი, არამედ როგორც *ყველა* თავისუფლებისმიერ განსაზღვრულობათა აქარსობის მომცველი. იმ *სუბიექტურ ნებასთან* მიმართებაში, რომელშიც ამ განსაზღვრულობებს, ვითარცა ზოგადებს, თავისი აქარსობა უნდა ჰქონდეთ და რომლის გარეთაც მათ ეს აქარსობა ვერც სადმე ექნებათ, ესენი (ეს განსაზღვრულობები) *მოვალეობებს* წარმოადგენენ, ხოლო როგორც ჩვევა და აზრთა წყობა ესენი ამ ნებაში *ზნეობა* არიან. რაც უფლებაა, ის მოვალეობაცაა, ხოლო რაც მოვალეობაა, ის უფლებაცაა, რადგან რომელიმე აქარსი უფლებას წარმოადგენს მხოლოდდამხოლოდ თავისუფალი სუბსტანციური ნების საფუძველზე; იგივე შინაარსი თავისთავის სუბიექტურად და ერთეულად გამომასხვავებელ ნებასთან მიმართებაში მოვალეობაა; ერთი და იგივე შინაარსია, რასაც სუბიექტური ცნობიერება მოვალეობად სცნობს და რასაც იგი სხვებთან მიმართებაში აქარსობას ანიჭებს, როგორც უფლებას. ამდენად, ობიექტური ნების სასრულობა ისაა, რომ უფლებები და მოვალეობები სხვადასხვა რადმე გვეჩვენება.

შენიშვნა: მოვლენის სფეროში უფლება და მოვალეობა პირველმიდგომით ამგვარ *კორელაციაში* მყოფებად წარმოგვიდგებიან, რომ ყოველ ჩემს უფლებას *სხვისი* რაღაცა მოვალეობა შეესაბამება. მაგრამ ცნების მიხედვით ჩემი უფლება რაღაცის[13] მიმართ მხოლოდ ფლობა[14] კი არაა (ჩემ მიერ რაღაცისა), არამედ, როგორც *პირის* მიერ ფლობა, იგი *საკუთრებაა*, უფლებრივი[15] ფლობაა, *მოვალეობაა*, რომ იმას, რასაც ვფლობთ, ვფლობდეთ როგორც *საკუთრებას*, ანუ ვიყოთ როგორც პირი, რაც, — თუკი საკითხს გადავიტანთ მოვლენის სფეროში და მისთვის დამახასიათებელ დამოკიდებულებებში, სხვა პირთან მიმართების სფეროში,—ვითარდება *სხვის* მოვალეობად, რომ *ჩემს* უფლებას პატივი სცეს. საერთოდ *მორალური* მოვალეობა ჩემში, როგორც თავისუფალ სუბიექტში, ამასთანავე უფლებაა ჩემი სუ-

---

[9] geltende Macht [10] Gesetz [11] Sinnesart [12] Sitte [13] eine Sache [14] Besitz [15] rechtlich

ბიექტური ნების, ჩემი სულისკვეთებისა[16]. მაგრამ მორალურის სფეროში თავს იჩენს განსხვავება ერთის მხრივ ნების მხოლოდ შინაგან განსაზღვრულობას (სულისკვეთებას, განზრახვას,) რომელსაც თავისი აქარსობა მხოლოდ ჩემში აქვს და მხოლოდ სუბიექტურ მოვალეობას, წარმოადგენს, და მეორე მხრივ, მის (ნების ამ განსაზღვრულობის) განამდვილებას შორის, ამით კი ჩნდება ის შემთხვევითობაც და არასრულყოფილებაც, რომელიც ოდენ მორალური მიდგომის ცალმხრივობას შეადგენს. ზნეობის სფეროში[17] ამ ორივეს (მოვალეობას და უფლებას) თავისი ჭეშმარიტებისათვის, თავისი აბსოლუტური ერთიანობისათვის მიუღწევიათ, თუმც კი უფლება და მოვალეობა აქ ერთიმეორეს გ ა შ უ ა ლ ე ბ ი ს გზით უბრუნდებიან და ერწყმიან, ისე როგორც ამას ადგილი აქვს ისეთ მიმართებებში, რომელთაც აუცილებლობის ხასიათი აქვთ. ოჯახის მამის უფლებები ოჯახის წევრთა მიმართ იმდენადვეა მისი მოვალეობები მათ მიმართ, რამდენადაც მორჩილების მოვალეობა შვილების მხრიდან ამავე დროს მათი უფლებაცაა, რომ თავისუფალ ადამიანებად იქნენ აღზრდილნი. დამსჯელი მართლმსაჯულება, რომელიც მთავრობას ეკუთვნის, მისი მმართველობის უფლება და ასე შემდეგ ამავე დროს მისი მოვალეობებიცაა დასჯისა, მართვისა და ა. შ., ისევე როგორც სახელმწიფოს ქვეშევრდომთა წვლილი გადასახადების, სამხედრო ბეგარის და სხვა ამგვართა სახით მათი მოვალეობაა და ამავე დროს მათი უფლებაა, რომ დაიცვან თავიანთი კერძო საკუთრება და საზოგადო სუბსტანციური ცხოვრება, რომელშიც ფესვი უდგათ. საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ყველა მიზნები კერძო პირთა საკუთარი მიზნებია. მაგრამ იმ გაშუალების გზა, რომლის ძალითაც მათი მოვალეობები მათ უბრუნდებათ როგორც მათ უფლებათა გამოყენება და ამ უკანასკნელთა ნაყოფის მომკა, უფლებისა და მოვალეობის სხვადასხვაობის ილუზიას ბადებს, რაც იმ ვითარებას მოგვაგონებს, როცა ღ ი რ ე ბ უ ლ ე ბ ა გაცვლისას მრავალგვარ სახეს იღებს, თუმცა თავისთავად ერთსა და იმავედ რჩება. მაგრამ არსებითი ისაა, რომ ვისაც უფლებები არა აქვს, იმას არც მოვალეობები აქვს და პირუკუ.

დაყოფა

§ 487

თავისუფალი ნება A. იმთავით თვითონ უ შ უ ა ლ ო ა და, ამდენად, როგორც ე რ თ ე უ ლ ი, პ ი რ ი ა; აქარსობა, რომელსაც იგი ანიჭებს თავის თავისუფლებას, ს ა კ უ თ რ ე ბ ა ა. უ ფ ლ ე ბ ა*, როგორც ასეთი, აქ ფ ო რ მ ა ლ უ რ ი, ა ბ ს ტ რ ა ქ ტ უ ლ ი უფლებაა.

B. თავისთავში უკუშემოქცეული (რეფლექტირებული), ისე რომ თავისი აქარსობა მას თავის შიგნით აქვს და მით, ამასთანავე, განსაზღვრულია რო-

---

* აქ და სხვაგან უნდა გავითვალისწინოთ, რომ გერმანულ ენაში „სამართალი“ და „უფლება“ ერთი სიტყვით (Recht) აღინიშნება.

[16] Gesinnung [17] im Sittlichen.

გორც ცალკე ნება, თავისუფალი ნება არის სუბიექტური ნების უფლებაესაა მორალურობა.

C. იგი სუბსტანციური ნებაა, როგორც თავისი ცნებისადმი შესაბამისი სინამდვილე სუბიექტში და როგორც აუცილებლობის ყოვლადობა (ტოტალობა, ერთობლიობა). ესაა ზნეობა, ოჯახში, სამოქალაქო საზოგადოებასა და სახელმწიფოში განსახიერებული.

ვინაიდან ფილოსოფიის ეს ნაწილი დეტალურად მაქვს დამუშავებული ჩემს „სამართლის ფილოსოფიის საფუძვლებში" (ბერლინი, 1921), აქ მას უფრო მოკლედ შევეხები, ვიდრე სხვა ნაწილებს.

A. სამართალი

I. საკუთრება

§ 488

გონი თავისი თავისთვის-მყოფი თავისუფლების უშუალობაში ერთეული გონია, მაგრამ თავისი ერთეულობის, როგორც აბსოლუტურად თავისუფალი ნების, მცოდნე; იგი პირია, ამ თავისუფლების მიერ თავისთავის-ცოდნაა, რომელსაც (ამ ცოდნას), როგორც თავისთავში[18] აბსტრაქტულსა და ცარიელს, თავისი კერძოობა და შევსებულობა ჯერ თავისთავში კი არა აქვს, არამედ გარეგანი საგნის[19] სახით. ეს უკანასკნელი, როგორც უნებო, ინტელექტუალობისა და მოხასიათების[20] სუბიექტურობის პირისპირ მოკლებულია რაიმე უფლებას და ეს სუბიექტურობა მას თავის აქციდენციად, თავისი თავისუფლების გარეგან სფეროდ — ფლობილ საგნად[21] იხდის.

§ 489

მაგრამ თავისთავად ოდენ პრაქტიკულ პრედიკატს „ჩემი", რომელსაც საგანს მესაკუთრეობის გამომხატველი მსჯელობით ვანიჭებთ თავდაპირველად გარეგანი დაუფლების აქტში, აქ ის მნიშვნელობა აქვს, რომ მე მასში ჩემს პიროვნულ ნებას ვდებ. ამ განსაზღვრულობის ძალით არის ფლობილი საგანი საკუთრება, რომელიც, როგორც ფლობილი საგანი, საშუალებაა, მაგრამ როგორც პიროვნების აქარსობა მიზანია.

§ 490

საკუთრებაში პირი შერწყმულია თავისთავთან, მაგრამ ნივთი[22] აქ აბსტრაქტულად გარეგანი რამ არის და მეც მასში აბსტრაქტულად გარეგანად ვარ. ამ გარეგანობაში ჩემი უფრო კონკრეტული ჩემთავში მობრუნება ისაა, რომ მე, — ჩემი უსასრულო მიმართება ჩემთავთან, — როგორც პირი, ვარ ჩემითავის განზიძგვა[23] ჩემთავიდანვე და ჩემი პიროვნების აქარსობა მაქვს სხვა პირთა-

[18] in sich [19] Sache [20] Willkür [21] Besitz [22] Sache, [23] Repulsion

ყოფიერებაში, — ჩემს მიმართებაში მათდამი და მათგან აღიარებულობაში, რომელიც ორმხრივია.

§ 491

საგანი ის შუაა*(საშუალო ტერმინია,), რომლის მეშვეობითაც უკიდურესობანი (კიდური ტერმინები,) — პირები ერთდებიან[24] („შეისკვნებიან“) თავიანთი იგივეობის, როგორც თავისუფალთა და ამავე დროს ერთმანეთის მიმართ დამოკიდებულთა, ცოდნაში. ამ სხვა ადამიანებისათვის ჩემს ნებას აქვს თავისი *გარკვეული შემეცნებადი აქარსობა* ნივთში — აქვს ფლობილი საგნის უშუალო სხეულებრივი ხელთმოგდების ძალით, ან (ჩემ მიერ) მისი ფორმირების ძალით, ან ოდენ მისი სათანადოდ აღნიშვნის ძალით.

§ 492

საკუთრებაში შემთხვევითი მხარე ისაა, რომ მე ჩემს ნებას *ამ საგანში* ვათავსებ. ამდენად, ჩემი ნება *მოხასიათებაა***, ასე რომ მე იმდენადვე ძალმიძს მისი (ჩემი ნების) ამ საგანში მოთავსება, რამდენადაც მისი აქ არმოთავსება, ან მისი ამ საგნიდან კვლავ გამოთავისუფლება ან არგამოთავისუფლება. მაგრამ რაკიღა ჩემი ნება რომელიღაც ნივთშია მოთავსებული, მისი გამოთავისუფლება მხოლოდ მე თვითონ შემიძლია და იგი მხოლოდ ჩემი ნებით შეიძლება გადავიდეს სხვის ხელში, ვის საკუთრებადაც იგი კვლავ მხოლოდ ჩემი ნებითღა იქცევა. ესაა *ხელშეკრულება*.

II. ხელშეკრულება

§ 493

ორი ნება და მათი შეთანხმება ხელშეკრულების სახით განსხვავდება ხელშეკრულების რეალიზაციისაგან, მისი *შესრულებისაგან*[25], როგორც *შინაგანი* გარეგანისაგან. გამრიგებელთა ნების რელატიურ-იდეალური გამოხატულება, რაც *გარიგებაში*[26] ხდება, შეიცავს *ნამდვილ* ხელისაღებას რაღაცა საკუთრებაზე ერთი ნების მიერ, მის გადასვლას სხვა ნების ხელში და მის მიღებას ამ უკანასკნელის მიერ. ხელშეკრულება თავისთავადაა *ძალაში-მყოფი*, იგი როდი ხდება ასეთად მხოლოდ ერთი ან მეორე მხარის მიერ მისი შესრულების შედეგად, რითაც მივიღებდით *უსასრულო რეგრესს* ანუ საგნის[27], შრომისა და დროის უსასრულო გაყოფას. ნების გამოხატვა გარიგებაში სრული და ამომწურავია. საკუთრებაზე ხელის აღება ნებისა და მისი

---

* ლოგიკურ ტერმინებს Mitte (საშუალო წევრი), Extreme (კიდური წევრები), აგრეთვე ზმნას schließen (დასკვნა) ჰეგელი აქ ისევე იყენებს არა საკუთრივ ლოგიკაზე მსჯელობისას, როგორც ზემოთ და ქვემოთ ტერმინს Urteil (მსჯელობა). შდრ. შენიშვნები. 47, 51, 87, 95, 119, 233, 266, 273,335, 343 345, 358 გვერდებზე (მთარგმნ. შენ.).

** Willkür „მოხასიათებადაც“ შეიძლება ითარგმნოს და „თვითნებობადაც“ (მთარგმნ. შენ.).

[24] sich zusammenschließen [25] Leistungen [26] Stipulation [27] Sache

შიშლუბი ნების შინაგანი მხარე[28] წარმოდგენის სამეფოში ძევს, ამ სამეფოში ს ა ქ მ ე ს ა ც[29] და ს ა გ ა ნ ს ა ც[30] ს ი ტ ყ ვ ა წარმოადგენს (§ 462), ამასთან — სავსებით ძალაში მყოფ საქმეს, რამდენადაც ნება აქ განიხილება არა როგორც მორალური ნება (სულ ერთია, კეთილსინდისიერ ნებად იქნება იგი ნ ა გ უ ლ ი ს ხ მ ე ვ ი თუ თაღლითურ ნებად), არამედ მხოლოდ როგორც გარეგან საგანზე მიმართული.

§ 494

როგორც გარიგებაში ხელშეკრულების ა რ ს ე ბ ი თ შ ი ნ ა ა რ ს ს[31] ვასხვავებთ მისი შესრულებისაგან, როგორც მისი რეალური გამოხატულებისაგან, რომელიც, ამგვარად, უბრალო შედეგის დონემდე დაიყვანება, ისე ვამყარებთ, ამიტომ, საგანში ან შესრულებაში განსხვავებას ერთი მხრივ მის უშუალო სპეციფიკურ გარკვეულობას და მეორე მხრივ მის ა რ ს ე ბ ი თ შ ი ნ ა ა რ ს ს, მის ღ ი რ ე ბ უ ლ ე ბ ა ს შორის, რითაც მის თვისობრივ გარკვეულობას რაოდენობრივ გარკვეულობად ვცვლით. ამგვარად, ერთი საკუთრება მეორე საკუთრებასთან შედარებადი ხდება და იგი შეგვიძლია თვისობრივად სრულებით სხვა რასმე გავუთანაბროთ. ამგვარად, ღირებულება დგინდება საერთოდ, როგორც აბსტრაქტული, ზ ო გ ა დ ი საგანი[32].

§ 495

ხელშეკრულება, როგორც მოხასიათებიდან (თვითნებობიდან) წარმომდგარი შეთანხმება და როგორც შეთანხმება, შემთხვევითი საგნის შესახებ დადებული, ამასთანავე, აქციდენციური ნების დადგენილობას გულისხმობს. ეს უკანასკნელი ს ა მ ა რ თ ა ლ ს ა ც ისევე არ შეესაბამება, როგორც აუცილებელი არ არის, და ბადებს ს ა მ ა რ თ ლ ი ს დ ა რ ღ ვ ე ვ ა ს[33], მაგრამ ამით როდი მოიხსნება სამართალი, რომელიც თავისთავად და თავისთვის-არსებულად რჩება, არამედ ჩნდება მხოლოდ მ ი მ ა რ თ ე ბ ა ს ა მ ა რ თ ლ ი ს ა ს ა მ ა რ თ ლ ი ს დ ა რ ღ ვ ე ვ ა ს თ ა ნ.

C. სამართალი სამართლისდარღვევის პირისპირ

§ 496

უფლება[34], როგორც თავისუფლების ა ქ ა რ ს ო ბ ა გ ა რ ე გ ა ნ შ ი, იყოფა გარეგანისადმი და სხვა პირებისადმი მიმართებათა სიმრავლედ (§ 491, 493 და შემდ.). ამიტომ 1) არსებობს მრავალი უ ფ ლ ე ბ რ ი ვ ი ს ა ფ უ ძ ვ ე ლ ი[35], რომელთა შორისაც, — რამდენადაც საკუთრება როგორც მესაკუთრე პირის მხრივ, ისე საკუთრებაში მყოფი საგნის მხრივ გამომრიცხველად ინდივიდუა-

[28] Innerlickeit [29] Tat [30] Sache [31] das Substanzielle [32] Sache [33] Unrecht [34] Recht [35] Rechtsgründe

ლურია, — მხოლოდ *ერთიასწორი*[36], მაგრამ რომლებიც, რამდენადაც ესენი *ურთიერთსაწინააღმდეგონი* არიან, ყველა ერთობლივად *მოჩვენებით* უფლებად უნდა ჩავთვალოთ, რომლის საპირისპიროდაც პირველი უნდა განისაზღვრებოდეს როგორც *უფლება თავისთავად*.

§ 497

რამდენადაც იმ ერთადერთი თავისთავადი უფლების ჰოყოფითად (აფირმატიულად) დადგენა, მონდომება და აღიარება, რომელიც ზემოხსენებული მოჩვენებითი უფლებისგან განსხვავდება, ხდება ჯერ კიდევ უშუალო ერთიანობაში სხვადასხვა უფლებრივ საფუძვლებთან, ამდენად განსხვავებაც (ამ მოჩვენებით უფლებებსა და იმ ერთ თავისთავად უფლებას შორის) მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ეს საგანი (საქმე) უფლების ცნების ქვეშ მხოლოდ ამ პირთა კერძო ნებას შემოჰყავს. ესაა *განუზრახველი* (გულუბრყვილო)[37] სამართლისდარღვევა[38].

ასეთი დარღვევა მარტივი *უარყოფითი მსჯელობაა*, *სამოქალაქო უფლებრივი დავის* გამომხატველი, რომლის (ამ დავის) გადაჭრაც მოითხოვს *მესამე* მსჯელობას, რომელიც, როგორც *თავისთავადი უფლებისეული* მსჯელობა, თავისუფალია საქმეში[39] დაინტერესებისაგან და წარმოადგენს ზემოხსენებული მოჩვენებითობის წინააღმდეგ თავისთავადისათვის აქარსობის მინიჭების ძალაუფლებას.

§ 498

2. მაგრამ თუ კერძო ნებას სწადს ეს მოჩვენებითი უფლება, როგორც ასეთი, თავისთავადი უფლების *საწინააღმდეგოდ*, რითაც ეს ნება *ბოროტი* ხდება, მაშინ ამით ხდება უფლების გარეგანი *ცნობის* (აღიარების) მოცილება მისი *ღირებულებისაგან* და ამათში პატივისცემა მხოლოდ პირველს ეზღვება, მეორე კი უგულებელყოფილი რჩება. ეს იძლევა იმ სამართლისდარღვევას, რომელიც *მოტყუებაში* მდგომარეობს. ესაა უსასრულო მსჯელობა, როგორც იგივეობრივი (§ 173), — ფორმალური მიმართების შენარჩუნება მისი შემავსებელი შინაარსის[40] უკუგდებით.

§ 499

3. დასასრულ, თუკი კერძო ნება თავისთავადს უფლებას უპირისპირდება როგორც თვით ამ უფლების ისე მისი ცნობის (აღიარების) ან მისი მოჩვენებითობის უარყოფით (უარყოფითად უსასრულო მსჯელობა, 173, სადაც უარიყოფა გვარიც და კერძო გარკვეულობაც, აქ — მოჩვენებითი ცნობა), მაშინ ასეთი ნება *მოძალადე ბოროტი* ნებაა, რომელიც *დანაშაულს* სჩადის.

---

[36] das Rechte [37] unbefangen [38] unrecht [39] Sache [40] Gehalt

§ 500

ასეთი აქტი, როგორც სამართლის შელახვა, თავისთავად უვარგისია[41] (არარაული). მასში მოქმედი პირი, როგორც ნება და როგორც მოაზროვნე, აყენებს კანონს, მაგრამ ფორმალურსა და მხოლოდ თვით მის მიერ აღიარებულს,—ისეთ ზოგადს, რომელიც მხოლოდ *მისთვისაა* ძალაში და რომლის ქვეშაც იგი თავისი ამ აქტით თავისთავის სუბსუმციას ახდენს. ამგვარი აქტის არარაულობის ისეთი დემონსტრაცია, რომელიც წარმოადგენს, ერთი მხრივ, ასეთი ფორმალური კანონის და, მეორე მხრივ, თავისთავადი უფლების *ერთობლივ* განხორციელებას, — განხორციელებას, უპირველესად, ერთეული *სუბიექტური* ნების მიერ, — არის *შურისძიება* რომელიც, — რამდენადაც იგი *უშუალო*, *კერძო* პიროვნების ნებისგან წარმოდგება, — ამასთანავე უფლების ახალი შელახვაა, და ასე შემდეგ, *უსასრულოდ*. ეს უსასრულო პროგრესიც მოიხსნება მესამე დაუინტერესებელ მსჯელობაში — *სასჯელში*.

§ 501

თავისთავადი უფლების მიერ თავისთავის ამ განხორციელებას განაშუალებს ა) ის, რომ არსებობს კერძო ნება, — ესაა მოსამართლე, რომელსაც აკისრია უფლების[42] საქმე და გააჩნია ინტერესი, რომ დანაშაულს შეეწინააღმდეგოს (რასაც შურისძიებაში ჯერ შემთხვევითი ხასიათი ჰქონდა), და ბ) ის, რომ არსებობს უფლების მარეალიზებელი ძალაუფლება (უპირველესად აგრეთვე შემთხვევითი), რომელსაც შეუძლია უარყოს დამნაშავის მიერ უფლების უარყოფა. უფლების ამ უარყოფას თავისი არსებობა დამნაშავის ნებაში აქვს. აქედან გამომდინარე, შურისძიება ან სასჯელი 1) მიმართულია დამნაშავის *პიროვნებაზე* ან მის *საკუთრებაზე* და 2) ახორციელებს *იძულებას* დამნაშავის მიმართ. სამართლის ამ სფეროში იძულებას, საერთოდ, ადგილი, ჯერ კიდევ საგნის მიმართ აქვს, როცა ხდება მის ხელთგდება ან ამ ხელთგდებულის დაცვა სხვის მიერ ხელთგდებისაგან, რამდენადაც ამ სფეროში ნებას თავისი აქარსობა უშუალოდ *გარეგან ნივთში* აქვს (ნივთში, როგორც ასეთში, ან სხეულებრიობაში) და მისი შეცნობა მხოლოდ ამ უკანასკნელთან მიმართებაში შეგვიძლია. მაგრამ იძულება მხოლოდ *შესაძლებელია* და მეტი არაფერი, რამდენადაც მე, როგორც თავისუფალს, ყოველთვის ძალმიძს თავი გამოვარიდო ყოველ არსებობას, თვით ყოველივე არსებობის ერთობლივი შემცველის —სიცოცხლის ჩათვლით. იძულება უფლების შესაბამისი[43] მხოლოდ იმ შემთხვევაშია, თუ იგი პირველი, უშუალო იძულების უარყოფას წარმოადგენს.

§ 502

ამგვარად, ვხედავთ, როგორ განვითარდა უფლებისა და სუბიექტური ნების განსხვავება. უფლების რეალურობა, რასაც პიროვნული ნება თავდაპირველად უშუალოდ ანიჭებს თავისთავს, შემდეგ გაშუალებული აღმოჩნდა სუბიექ-

---

[41] nichtig [42] Recht [43] rechtlich

ტური ნების მიერ, ანუ იმ მომენტის მიერ, რომელიც ან აქარსობას ანიჭებს თავისთავადს უფლებას, ან კიდევ ემიჯნება ამ უკანასკნელს და უპირისპირდება მას. მაგრამ სუბიექტური ნება, რომელიც ამ აბსტრაქციაში უფლებაზე გაბატონებულ ძალად წარმოგვიდგება, მაინც, თავისთავად აღებული, არაფერია[44]. ჭეშმარიტობა და რეალურობა მას არსებისეულად მაშინღა აქვს, თუ იგი თავისთავშივე არის, როგორც გონებითი ნების აქარსობა. ესაა *მორალურობა*.

შენიშვნა: გამოთქმა „ბუნებრივი უფლება", რომელიც ჩვეულებრივია ფილოსოფიურ სამართლისმოძღვრებაში, ორაზროვნებას შეიცავს იმის თაობაზე, თუ რად ვიგულისხმოთ ეს უფლება — *უშუალო ბუნებრივი წესით* ხელთქონილ[45] რადმე თუ თვით საგნის[46] ბუნებით ანუ *ცნებით* განსაზღვრულ რადმე. აქამდე, ჩვეულებრივ, ის პირველი საზრისი ჰქონდათ ხოლმე მხედველობაში, ასე რომ, ამასთანავე, ერთგვარი *ბუნებრივი მდგომარეობაც* შეთხზეს, რომელშიც, თითქოს, ძალაში იყო ბუნებრივი უფლება, მაშინ როცა სახელმწიფოსა და საზოგადოების მდგომარეობა, თითქოს, პირიქით, თავისუფლებისა და ბუნებრივი უფლების შეზღუდვასა და მსხვერპლად შეწირვას მოითხოვს და თან სწორედ ეს შეზღუდვა მოაქვს. მაგრამ სინამდვილეში უფლება და ყველა მისი განსაზღვრულობები მხოლოდდამხოლოდ *თავისუფალ პიროვნებაზე*, მხოლოდდამხოლოდ *თვითგანსაზღვრაზეა* დამყარებული, რომელიც *ბუნებითი განსაზღვრულობის* საპირისპიროა. ამიტომაც ბუნებრივი უფლება ღონის[47] აქარსობაა და ძალადობის[48] ამოქმედებაა, ხოლო ბუნებრივი მდგომარეობა ძალმომრეობისა და უსამართლობის[49] მდგომარეობაა, რომელზედაც ვერაფერს ვიტყვით უფრო ჭეშმარიტს, ვიდრე ისაა, რომ *მისგან გამოსვლა გვმართებს*. პირიქით, სწორედ საზოგადოებაა ის ერთადერთი მდგომარეობა, რომელშიც უფლებას ნამდვილობა აქვს; შეზღუდვა და გაწირვა სწორედ ბუნებრივი მდგომარეობის დამახასიათებელ თვითნებობასა და ძალმომრეობას უნდა.

B. მორალურობა

§ 503

თავისუფალ ინდივიდს, რომელიც (უშუალო) უფლების სფეროში მხოლოდ *პირი* იყო, ამჯერად განვსაზღვრავთ როგორც სუბიექტს, თავისთავში შემოქცეულ (რეფლექტირებულ) ნებას, ასე რომ საერთოდ ნების გარკვეულობა, როგორც აქარსი, მასში, როგორც *მისეული*, განსხვავებულია თავისუფლების იმ აქარსობისაგან, რომელიც მას გარეგან საგანში აქვს. იმით, რომ ნებისეული გარკვეულობა ასე *შინაგანში* არსებულად დადგინდა, ნება, ამასთანავე, *კერძო* ნებად დგინდება, რის შედეგადაც ჩნდება მისი კიდევ შემდგომი განკერძოებები და მათი მიმართება ერთიმეორესთან. ნების გარკვეულობა არის, ერთი მხრივ, როგორც *თავისთავად* მყოფი გარკვეულობა, როგორც ნების გონებისეული გარკვეულობა, როგორც თავისთავადი უფლების შესაბამისი (და როგორც ზნეობრივი), მეორეს მხრივ კი იგი არის რო-

---

[44] ein Nichtiges [45] Vorhandenes [46] Sache [47] Stärke [48] Gewalt [49] Unrecht

გორც თავის ქმედებითს გამოვლენაში მოცემული, მასში (ქმედებაში) თავის-თავის გამომვლენი და მასთან მიმართებაში მდგომი აქარსი. სუბიექტური ნება იმდენადაა მ ო რ ა ლ უ რ ა დ თავისუფალი, რამდენადაც ეს გარკვეულობები მასში შინაგანად დგინდება რ ო გ ო რ ც მ ი ს ე უ ლ ი და მონდომილია მის მიერ. მისი (ამ ნების) ქმედებითი გარეგამოვლენა ამ თავისუფლებით არის მისი ა ქ ტ ი[50], რომლის გარეგან მხარეშიც ნება მხოლოდ იმას აღიარებს და თავისად მიითვლის, რაც წინასწარვე თავისთავში იცოდა და ინდომა.

შენიშვნა: სწორედ ეს ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ი ანუ მ ო რ ა ლ უ რ ი თავისუფლებაა, უპირატესად, ის, რასაც ევროპული აზრით თავისუფლება ჰქვია. ასეთის უფლების ქონა იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს საკუთრად ჰქონდეს საერთოდ კარგისა და ავის გარჩევის უნარი. ზნეობრივი და რელიგიური განსაზღვრანი მისთვის მაიძულებელნი უნდა იყონ არა როგორც რაღაცა ავტორიტეტისაგან მომდინარე გარეგანი კანონები და წესები, არამედ როგორც ისეთნი, რომელთაც მის გულში, სულისკვეთებაში[51], სინდისში, განჭვრეტისუნარში[52] და ასე შემდეგ მოეპოვებათ დასტური, აღიარება ან თვით დაფუძნებაც[53] კი. ნების სუბიექტურობა თვით მასშივე მისთვის თვითმიზანია, ნების უპირობოდ[54] არსებითი მომენტია.

„მ ო რ ა ლ უ რ ი" უნდა გავიგოთ ამ სიტყვის უფრო ფართო აზრით, რომლის თანახმადაც იგი მხოლოდ მორალურად კ ე თ ი ლ ს არ აღნიშნავს. ფრანგულ ენაში „Le Moral" უპირისპირდება „Physique"-ს და ნიშნავს გონითს, ინტელექტისეულს საერთოდ. მაგრამ წინამდებარე მსჯელობაში „მორალურს" ნების ერთერთი გარკვეულობის მნიშვნელობა აქვს, რამდენადაც იგი (ეს გარკვეულობა) საერთოდ ნების შ ი დ ა წ ი ა ღ შ ი[55] თავსდება, და ამიტომ მოიცავს ჩანაფიქრსა და განზრახვას[56], ისევე როგორც მორალურად ბოროტს.

I. განზრახვა

§ 504

რამდენადაც აქტი უშუალოდ ა ქ ა რ ს ს ეხება, მასში ჩ ე მ ი აქარსობა იმ ზომითაა ფორმალური, რა ზომითაც გარეგანი აქარსი თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ ი[57] სუბიექტის მიმართ. ამ მისმა გარეგანმა ვითარებამ შეიძლება მიმართულება უცვალოს სუბიექტის აქტს და იგი სხვად გამოაჩინოს, ვიდრე ისაა, რადაც მას სუბიექტი გულისხმობდა. თუმცა ყოველი ცვლილება, როგორც ა ს ე თ ი, რაც კი სუბიექტში მოქმედების შედეგად ხდება, მისი ქ მ ნ ი ლ ი ა[58], სუბიექტი მაინც ყველა ამ ცვლილებას ვერ აღიარებს თავის ა ქ ტ ა დ, არამედ თავის მიერ ქმნილში მხოლოდ იმას სცნობს თ ა ვ ი ს ა დ — თავის ბ რ ა ლ ა დ, — რაც მის ც ო დ ნ ა ს ა და ნ ე ბ ა შ ი იყო წინდაწინვე მოცემული, რაც მისი გ ა ნ ზ რ ა ხ ვ ა იყო.

---

[50] Handlung [51] Gesinnung [52] Einsicht [53] Begründung [54] schlechthin [55] Innern [56] Vorsatz [57] selbständig, დამოუკიდებელი [58] Tat

II. ჩანაფიქრი (Absicht) და კეთილხვედრი (das Wohl)

§ 505

აქტს 1) თავისი ემპირიულ-კონკრეტული შინაარსის მიხედვით კერძო მხარეთა და კავშირთა[59] მრავალსახა სიმრავლე აქვს; ფორმის მხრივ, სუბიექტმა უსათუოდ წინასწარ იცის ეს აქტი და ჰსურს იგი (ეს აქტი) მისი არსებითი, ამ ერთეულ მახასიათებელთა თავისთავში მომცველი განსაზღვრულობების მიხედვით. ესაა ჩანაფიქრის უფლება. განზრახვა მხოლოდ უშუალო აქარსს ეხება, ჩანაფიქრი კი მის (აქარსის) სუბსტანციურ მხარესა და მიზანს. 2) სუბიექტს იმის უფლებაც აქვს, რომ შინაარსის კერძო გარკვეულობა[60] მის აქტში მისთვის გარეგანი კი არ იყოს თავისი მატერიით, არამედ თვით სუბიექტის საკუთარ კერძო გარკვეულობასაც მოიცავდეს — მის მოთხოვნილებებს, ინტერესებს და მიზნებს, რომლებიც ერთ მიზანში, ბედნიერებაში ერთიანდებიან (§ 471) და სუბიექტის კეთილხვედრს[61] შეადგენენ. ესაა კეთილხვედრის უფლება. ბედნიერება კეთილხვედრისაგან მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ პირველი წარმოიდგინება როგორც საერთოდ უშუალო აქარსობა, მეორე კი როგორც ისეთი რამ, რასაც მისი მორალთან მიმართება ამართლებს.

§ 506

მაგრამ ჩანაფიქრის არსებით მხარეს უპირველესად წარმოადგენს ზოგადობის აბსტრაქტული ფორმა. რეფლექსიას შეუძლია, ემპირიულ-კონკრეტულ აქტში მისი ესა თუ ის მხარე გამოყოს და ეს (ზოგადობის) ფორმა მისცეს, რითაც იგი ამ მხარეს, როგორც არსებითს, ჩანაფიქრად აქცევს, ან კიდევ მას შეუძლია ჩანაფიქრი ამ მის მიერ გამოყოფილი კერძო მხარით შემოფარგლოს, რითაც ჩანაფიქრის მოქმედის მიერ არსებითად მიჩნეული მხარე და აქტის მართლა[62] არსებითი მხარე უდიდეს წინააღმდეგობაში აღმოჩნდებიან ერთიმეორესთან (როგორც, მაგალითად, კეთილი ზრახვით დანაშაულის ჩადენისას). ასევე, კეთილხვედრიც აბსტრაქტულია და შესაძლებელია იგი სულ სხვადასხვა რამეში დავინახოთ. იგი, როგორც ამ სუბიექტის კუთვნილი, საერთოდ კერძო რამ არის.

III. კეთილი და ბოროტი

§ 507

ამ კერძო მახასიათებელთა[63] ჭეშმარიტებასა და მათი ფორმალიზმის კონკრეტულ შესატყვისს[64] ზოგადი, თავისთავად-და-თავისთვისმყოფი ნების შინაარსი შეადგენს — ყოველივე გარკვეულობის კანონი და სუბსტანცია, თავისთავად-და-თავისთავის-მყოფი სიკეთე, მაშასადამე, სამყაროს აბსოლუტური საბოლოო მიზანი და

[59] Zusammenhänge [60] Besonderheit [61] Wohl [62] wahrhafte [63] Besonderheiten [64] das Konkrete

სუბიექტის მოვალეობა, რომლისთვისაც (ამ სუბიექტისათვის) ჯერ-არს, რომ სიკეთის განჭვრეტა[65] ჰქონდეს, მას (სიკეთეს) თავის ჩანაფიქრად[66] იხდიდეს და თავისი ქმედებით ახორციელებდეს.

§ 508

სიკეთე ნების ის ზოგადია, რომელსაც იგი თავისთავშივე განსაზღვრავს და, ამგვარად, იგი (სიკეთე) თავისთავში კერძოობას მოიცავს. მიუხედავად ამისა, რამდენადაც ეს კერძოობა თვითონაც ჯერ კიდევ აბსტრაქტულია, ხელთ არ გვაქვს რაიმე პრინციპი ამ განსაზღვრისათვის; ამიტომ ხსენებული განსაზღვრა ამ ზოგადის გარეთაც ხდება; ხოლო ვინაიდან ეს განსაზღვრა თავისუფალი, ამ ზოგადის მიმართ თავისთვის-მყოფი ნების მიერ განსაზღვრაა, აქ ულრმესი წინააღმდეგობა ჩნდება: ა) ვინაიდან სიკეთის განსაზღვრა თვითონ განუსაზღვრავია, არსებობს, საერთოდ, არაერთი სიკეთე[67] და მრავალგვარი მოვალეობები, რომელთა ნაირგვარობაც დიალექტიკურია მათს ერთიმეორესთან მიმართებაში და მათი კოლიზიაში მომყვანი; ამასთანავე, ჯერ-არს, რომ ესენი თანხმობაში იყონ, რათა სიკეთის ერთიანობა არ დაგვერღვეს, და მაინც, ყოველი ამათგანი, მიუხედავად მათი კერძოობისა, აბსოლუტურია, რადგან მოვალეობასა და სიკეთეს წარმოადგენს. სუბიექტი ჯერ-არს[68], რომ დიალექტიკა იყოს, რომელიც გადაწყვეტს და სრულყოფს[69] ამათ შეკავშირებას სხვათა ამორიცხვით და, შესაბამისად, მათი აბსოლუტური მნიშვნელადობის მოხსნით.

§ 509

ბ) სუბიექტისაგან, რომელიც თავისი თავისუფლების აქარსობაში, არსებითად, კერძო სუბიექტადაა, მისი თავისუფლების ამ აქარსობის შენარჩუნება მოითხოვს, რომ მისთვის მისი ინტერესი და კეთილხვედრი არსებითი მიზანი იყოს და ამდენად — მოვალეობაც, მაგრამ ამავე დროს ჯერ-არს, რომ სუბიექტის მიზანში — სიკეთეში, — რომელიც ნების კერძო საგანი კი არაა, არამედ მხოლოდ მისი ზოგადია, კერძო ინტერესი მომენტად არ შედიოდეს. ვინაიდან ორივე ეს განსაზღვრულობა ურთიერთდამოუკიდებელია, შემთხვევითობის საქმეა, იქნებიან ესენი ერთიმეორესთან ჰარმონიაში თუ არა. მაგრამ ჯერ-არს, რომ ესენი ჰარმონიაში იყონ, იმიტომ რომ სუბიექტი, როგორც ერთეული და ზოგადი, თავისთავად იგივეობაა.

გ) მაგრამ სუბიექტი თავისი აქარსობით არის არა მხოლოდ კერძო საერთოდ, არამედ ამ მისი აქარსობის ფორმა იმასაც გულისხმობს, რომ იგი იყოს აბსტრაქტული უეჭველობა თავისთავისა, თავისუფლების აბსტრაქტული უკუშემოქცევა (რეფლექსია) თავისთავში. ამგვარად, სუბიექტი არაა იგივე, რაც ნების გონება, და უნარი შესწევს, თვით ზოგადიც კი კერძო რაღმე და, ამგვარად, მოჩვენებით რაღმე გაიხადოს. ამგვარად, სიკეთე სუბიექტისთვის შემთხვევით რაღმე დგინდება და სუბიექტს, ამისდაკვალად, შეუძლია სიკეთის მოპირისპირე საწყისისკენ დადგეს, ბოროტი იყოს.

---

[65] Einsicht [66] Absicht [67] Gutes [68] soll [69] beschließt ეს ზმნა „გადაწყვეტასაც“ ნიშნავს და „დასრულებასაც“. ჰეგელი აქ მის ორსავე მნიშვნელობას იყენებს (მთარგმ. შენ.).

§ 510

დ) გარეგანი ობიექტურობა, ისევ სუბიექტურ ნებაში მოცემული ზემოაღნიშნული განსხვავების შესაბამისად (§ 503), მეორე დამოუკიდებელი უკიდურესობაა[70], ნების შინაგან განსაზღვრულობებისადმი დაპირისპირებული, იგი არის თავისებური სამყარო თავისთვის. ამიტომ შემთხვევითია, ეთანხმება თუ არა იგი (ეს ობიექტურობა) სუბიექტურ მიზნებს, რეალიზდება თუ არა მასში სიკეთე და არარაულია თუ არა მასში ბოროტება, რომელიც, თავისთავად აღებული[71], არარაულ მიზანს წარმოადგენს. შემთხვევითია ისიც პოვებს თუ არა სუბიექტი მასში (ამ გარეგან ობიექტურობაში) თავის კეთილხვედრს, და, უფრო დაზუსტებით, — არის თუ არა მასში კეთილი სუბიექტი ბედნიერი, ხოლო ბოროტი სუბიექტი — უბედური. მაგრამ ამასთანავე ჯერ-არს, რომ სამყარო საშუალებას იძლეოდეს მასში კეთილი აქტის განხორციელებისთვის, ისევე როგორც ის, რომ იგი კეთილ სუბიექტს მის კერძო ინტერესს უკმაყოფილებდეს, ბოროტს კი — არა, ხოლო თვით ბოროტებას ანადგურებდეს.

§ 511

ყოველმხრივი წინააღმდეგობა, რომელსაც გამოხატავს ეს მრავალკეცი ჯერ-არსი — ეს აბსოლუტური არსი, რომელიც ამასთანავე მაინც არ არის — შეიცავს გონის მიერ თავისთავში ჩატარებულ უაბსტრაქტულეს ანალიზს, მის ულრმეს თავისთავში-შექცევას[72]. ამ ურთიერთსაწინააღმდეგო განსაზღვრულობათა მიმართება ერთიმეორესთან სხვა არაფერია, თუ არ აბსტრაქტული უეჭველობა თავისთავისა, რომელიც გონს აქვს; და სუბიექტურობის ამ უსასრულობისათვის ზოგადი ნება, სიკეთე, უფლება და მოვალეობა იმდენადვე არის, რამდენადაც არ არის. ეს უსასრულო სუბიექტურობაა, თავისთავი რომ იცის, როგორც ამრჩევი და გადამწყვეტი. ეს უკიდურესობამდე გამახვილებული უეჭველობა თავისთავისა ორ, ერთიმეორეში უშუალოდ გარდამავალ ფორმაში ვლინდება — სინდისისაში და ბოროტებისაში. პირველი ამათგანი სიკეთისაკენ მიმართულ ნებას წარმოადგენს, მაგრამ ეს სიკეთე ამ თავის წმინდა სუბიექტურობაში არაობიექტურია, არაზოგადია, გამოუთქმადია, და სუბიექტმა იცის, რომ მის შესახებ გადამწყვეტი[73] თვითონაა (თვითონ ეს სუბიექტია) თავის ერთეულობაში. რაც შეეხება ბოროტებას, იგი იგივე ცოდნაა საკუთარი ერთეულობისა, როგორც გადამწყვეტისა (განმსჯელისა), რაც სინდისი, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი ამ აბსტრაქტულობის ფარგლებში არ დარჩა, არამედ, წინააღმდეგ სიკეთისა, თავისთავს შინაარსად სუბიექტური ინტერესი მისცა.

§ 512

ნების ფენომენის ეს უმაღლესი წერტილი — ეს ვითარება, როცა ნება აბსოლუტურ ამაოსმოყვარეობამდე[74] მისულა, როცა მას სახეში აქვს არა

[70] Extrem [71] Eitelkeit [72] Gesinnung [73] entscheidend [74] an und für sich

ობიექტურად კეთილობა, არამედ მხოლოდ საკუთარ თვალში კეთილად ყოფნა, და როცა თავისთავის უეჭველობის წყაროს მისთვის ზოგადის არარაულობა წარმოადგენს, — უშუალოდვე ინგრევა თავისით. ბოროტება, როგორც სუბიექტურობის უშინაგანესი შემოქცევა (რეფლექსია) თავისთავში, ობიექტურისა და ზოგადის საწინააღმდეგოდ, რომელიც მისთვის მხოლოდ მოჩვენებითობაა, იგივეა რაც *აბსტრაქტული* სიკეთის *კეთილი სულისკვეთება*[75], რომელსაც სიკეთის შემდგომი განსაზღვრა სუბიექტურობისათვის მოუნდვია. ერთიცა და მეორეც (ზემოხსენებული ბოროტებაც და აბსტრაქტული კეთილი სულისკვეთებაც) სრულებით აბსტრაქტული *მოჩვენებითობაა*, უშუალო გადამახინჯება და მოსპობა თავისთავისა. ამ მოჩვენებითობის შედეგს, მის ჭეშმარიტებას ნეგატიური მხრივ წარმოადგენს სრული არარაულობა როგორც ამ სურვილისა (ნებებისა), რომელიც თავისთვისვე მიმართულია სიკეთის წინააღმდეგ, ისე ამ სიკეთისა, რომელსაც უნდა, რომ მხოლოდ აბსტრაქტული იყოს. ჰოყოფითი (აფირმატიული) მხრით კი, თავის ცნებაში, ეს მოჩვენებითობა, რომელიც, ამგვარად, თავისით ინგრევა[76], ნების იგივე მარტივი ზოგადობაა, რომელიც სიკეთეს შეადგენს. თავის ამ *იგივეობაში* ნებასთან სუბიექტურობა მხოლოდ უსასრულო ფორმაა, ნების რეალიზაცია ამოქმედებაში[77] და განვითარება. ამით უკვე უკან ვიტოვებთ ამ ორის (ნებისა და სუბიექტურობის) *ურთიერთ მიმართებისა* და *ჯერ-არსის* საფეხურს, რათა *ზნეობის* განხილვაზე გადავიდეთ.

C. ზნეობა

§ 513

. *ზნეობა* ობიექტური გონის განსრულებაა, სუბიექტური გონისა და ობიექტური გონის თვით ჭეშმარიტებაა. ამ უკანასკნელის (ობიექტური გონის) ცალმხრივობა იმაში მდგომარეობს, რომ თავისი თავისუფლება მას ერთი მხრივ *უშუალოდ* რეალობაში, მაშასადამე, — გარეგანში, საგანში[78] აქვს, მეორე მხრივ კი — სიკეთეში, როგორც აბსტრაქტულად ზოგადში. სუბიექტური გონის ცალმხრივობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგიც თავის შინაგან ერთეულობაში ზოგადის მიმართ აბსტრაქტულადაა თავისთავის განმსაზღვრელი. რაკილა ეს ცალმხრივობები მოიხსნება, სუბიექტური *თავისუფლება* არის როგორც თავისთავად და თავისთვის *ზოგადი* გონებითი ნება, რომელსაც ერთეული სუბიექტურობის ცნობიერებაში თავისთავის ცოდნა და, ამასთანავე, შესაფერი სულისკვეთება აქვს, აგრეთვე თავისი მოქმედებაში გამოვლენა[79] და თავისი უშუალო ზოგადი სინამდვილე, **ზნეობის** სახით. ესაა თვითცნობიერი *თავისუფლება, ბუნებად* ქმნილი[80].

§ 514

სუბსტანციას, რომელმაც თავისთავი იცის, როგორც *თავისუფალი*, და რომელშიც აბსოლუტური *ჯერ-არსი* ამდენადვე *არსია*, ნამდვილობა

[75] gute Gesinnung des abstrakten Guten [76] in sich zusammenfallen [77] Betätigung [78] Sache [79] Betätigung [80] geworden

ამა თუ იმ ხ ა ლ ხ ი ს გონის სახით აქვს. ამ გონის აბსტრაქტულ დანაწილებას[81] წარმოადგენს ამ ხალხის განერთეულება პ ი რ ე ბ ა დ, რომელთა თავისთავადობის[82] აუცილებლობასა და შინაგან ძალაუფლებასაც[83] იგი (გონი) წარმოადგენს. მაგრამ პირმა[84], როგორც მოაზროვნე ინტელექტუალობამ, იცის ეს სუბსტანცია როგორც თავისი საკუთარი არსება; ამ სულისკვეთებით შეპყრობილი, იგი (ეს პირი) წყვეტს ამ სუბსტანციის ოდენ აქციდენციად ყოფნას, მას ჭვრეტს როგორც თავის საბოლოო მიზანს ამ სინამდვილეში და ამდენადვე, — როგორც ს ა ა ქ ა ო ზ რ ა ხ ვ ა თ ა მ ი ღ წ ე ვ ა ს მ ა თ ს მ თ ლ ი ა ნ ო ბ ა შ ი, რასაც იგი თავისი ქმედებით ქმნის, მაგრამ თან როგორც ისეთ რასმე, რაც, უფრო, უპირობოდ[85] ა რ ი ს. ასე აღასრულებს იგი (პირი) ამრჩევი რეფლექსიის გარეშე თავის მოვალეობას — აღასრულებს მას როგორც თ ა ვ ი ს ა ს და როგორც ყ ო ფ ი ე რ რ ა ს მ ე. ამ აუცილებლობაში პირი თავისთავსა და და თავის ნამდვილ თავისუფლებას ფლობს.

§ 515

ვინაიდან სუბსტანცია აბსოლუტური ერთიანობაა ერთეულობისა და თავისუფლების ზოგადობისა, ამიტომ ყოველი ე რ თ ე უ ლ ი პირის ნ ა მ დ ვ ი ლ ო ბ ა და ქ მ ე დ ე ბ ა რომელიც თ ა ვ ი ს თ ვ ი ს-ყ ო ფ ნ ი ს კ ე ნ და სათავისო ზრუნვისკენაა მიმართული, იმდენადვეა განპირობებული წანამძღვრად ნაგულისმევი მთელით, რომლის კონტექსტშიც მათ ადგილი აქვთ (და რომლის გარეშეც ვერ ექნებათ), რამდენადაც ზოგად პროდუქტში (ტოლქმედში) გადასვლას წარმოადგენს. ინდივიდთა ს უ ლ ი ს კ ვ ე თ ე ბ ა ს წარმოადგენს სუბსტანციისა და მთელთან ყველა მათი ინტერესების იგივეობის ცოდნა, ხოლო ის, რომ სხვადასხვა ერთეულმა პირებმა ერთმანეთი არა მხოლოდ ამ თავის იგივეობაში იციან და ნამდვილნი არა მხოლოდ ამ იგივეობაში არიან, არის ნ დ ო ბ ა — ჭეშმარიტი, ზნეობრივი სულისკვეთება.

§ 516

ერთეულის მიმართებები იმ ურთიერთობა-დამოკიდებულებებში, რომლებადაც გაკერძოვდება (მისთვის) სუბსტანცია, მის ზ ნ ე ო ბ რ ი ვ მ ო ვ ა ლ ე ო ბ ე ბ ს შეადგენენ. ზნეობრივი პიროვნება[86] ანუ სუბსტანციური ცხოვრებით გამსჭვალული სუბიექტურობა ქ ვ ე ლ ო ბ ა ს[87] წარმოადგენს. გარეგან უშუალობასთან, ბ ე დ თ ა ნ მიმართებაში ქველობა არის არსისადმი დამოკიდებულება როგორც არა ნეგატიურისადმი და, აქედან გამომდინარე, — მშვიდი სუფევა[88] თავისთავში. სუბსტანციურ ობიექტურობასთან, ზნეობრივი სინამდვილის მთლიანობასთან მიმართებაში ქველობა, ვითარცა ნდობა, არის ჩანაფიქრის შესაბამისი შრომა[89] ამ მთლიანობის სასარგებლოდ და მისთვის თავგანწირვის უნარი. სხვებთან დამოკიდებულების შემთხვევითობებთან მიმართებაში იგი ჯერ სამართლიანობაა, ხოლო შემდეგ — კეთილმსურველი მიდრეკილება[90]. ამ სფეროში. ისევე როგორც საკუთარ აქარსობასთან და საკუთარ სხეულთან

---

[81] Diremtion [82] Selbständigkeit [83] Macht [84] Person [85] schlechthin [86] Persönlichkeit [87] Tugend [88] Beruhen [89] Wirken [90] Neigung

დამოკიდებულებაში, ინდივიდი ამჟღავნებს თავის კერძო ხასიათს, თავის ტემპერამენტს და ასე შემდეგ, როგორც ქ ვ ე ლ ო ბ ე ბ ს.

§ 517

ზნეობრივი სუბსტანცია

ა) როგორც უშუალო ანუ ბ უ ნ ე ბ ი თ ი გონი, ო ჯ ა ხ ი ა,

ბ) რელატიური ყოვლადობაა (ტოტალობა, მთლიანობაა) ინდივიდთა, როგორც დამოუკიდებელ პირთა, რელატიური ურთიერთმიმართებებისა ერთგვარ ფორმალურ საყოველთაობაში. ეს ს ა მ ო ქ ა ლ ა ქ ო ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა ა.

გ) თვითცნობიერი სუბსტანციაა, როგორც ორგანულ სინამდვილედ განვითარებული გონი. ეს ს ა ხ ე ლ მ წ ი ფ ო ე ბ რ ი ვ ი წ ყ ო ბ ა ა.

I ოჯახი

§ 518

ზნეობრივი გონი, როგორც თავის უ შ უ ა ლ ო ბ ა შ ი მყოფი, შეიცავს ბ უ ნ ე ბ ი თ ს მომენტს, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ინდივიდს თავისი სუბსტანციური აქარსობა თავის ბუნებითს ზოგადობაში — თავის გ ვ ა რ შ ი აქვს. ესაა სქესთა ურთიერთობა, ოღონდ გონით განსაზღვრულობამდე აყვანილი, — სიყვარულისა და ნდობის სულისკვეთებაზე დამყარებული ერთიანობა. გონი, როგორც ოჯახი, შ ე მ გ რ ძ ნ ო ბ ი* გონია.

§ 519

1. ბუნებრივ სქესთა განსხვავებულობა ამასთანავე ინტელექტუალური და ზნეობრივი განსაზღვრულობების განსხვავებულობად გვევლინება. აქ ორი პიროვნება თავის სხვათა-გამომრიცხველ ერთეულობაში ე რ თ პ ი რ ა დ ერთდება. სუბიექტური ურთიერთგულითადობა[91], სუბსტანციურ ერთიანობად ქცეული, მამაკაცისა და ქალის ამ გაერთიანებას ზ ნ ე ო ბ რ ი ვ მიმართებად — ქ ო რ წ ი ნ ე ბ ა დ აქცევს. სუბსტანციური ურთიერთგულითადობა ქორწინებას პირთა დაუშლელ კავშირად — მ ო ნ ო გ ა მ ი უ რ ქორწინებად ხდის. სხეულებრივი შეერთება ზნეობრივად შეკრული კავშირის შედეგია. ამ ვითარების შემდგომი ნაყოფია პიროვნული და განსაკუთრებული ინტერესების საერთოობა ცოლ-ქმარს შორის.

§ 520

2) ოჯახის, ისევე როგორც ე რ თ ი პირის, ს ა კ უ თ რ ე ბ ა ს ა ც ზ ნ ე ო ბ რ ი ვ ი ინტერესი ენიჭება მის შემადგენელ სხვადასხვა პირთა ერთობის გამო

* აქ უადგილო არ იქნება გავიხსენოთ, რომ empfinden ნიშნავს არა მარტო «შეგრძნებას», არამედ «განცდასაც», რაც შესაძლებელს ხდის ამ ცნების ესოდენ ფართო აზრით ხმარებას ჰეგელის მიერ (მთარგმნ. შენ.).

[91] Innigkeit

ამ საკუთრებასთან მიმართებაში, რაც მოპოვებაში, შრომაში და მომავლისთვის ზრუნვაში ხორციელდება.

§ 521

შვილების ბუნებრივ გაჩენასთან დაკავშირებული ზნეობრიობა[92], რომელიც დაქორწინების აქტშივე იგულისხმება როგორც პირველადი (§ 519), რეალიზდება შვილების მეორე, გონითს შობაში — მათ აღზრდაში დამოუკიდებელ პირებად.

§ 522

ამ დამოუკიდებლობის შეძენით შვილები გამოდიან ოჯახის კონკრეტული ცხოვლობის ფარგლებიდან, რომელსაც თავდაპირველად ეკუთვნიან, თ ა ვ ი ს თ ვ ი ს მ ყ ო ფ ნ ი ხდებიან, მაგრამ ამასთანავე მოწოდებულნი (bestimmt) არიან, ახალი ასეთი ნამდვილი ოჯახი შექმნან. დაშლისაკენ[93] ქორწინება, არსებითად, იმ ბუნებითი მომენტის გზით მიდის, რომელსაც იგი შეიცავს — მეუღლეთა სიკვდილის გზით. მაგრამ თვით ურთიერთგულითადობაც, როგორც ოდენ შემგრძნობი სუბსტანციალობა, თავისთავადვე ექვემდებარება შემთხვევითობასა და წარმავლობას. ამ შემთხვევითობისდა კვალად, ოჯახის წევრები აღმოჩნდებიან პირთა მიმართებაში ერთმანეთისადმი და ამითდა იჭრება ოჯახში უ ფ ლ ე ბ რ ი ვ ი განსაზღვრებები, რომლებიც ადამიანთა კავშირის ამ სახისათვის, თავისთავად აღებული, უცხოა.

II. სამოქალაქო საზოგადოება

§ 523

სუბსტანცია, აბსტრაქტულად განკერძოვდება რა, როგორც გონი, მრავალ პ ი რ ა დ (ოჯახი მხოლოდ ე რ თ ი პირია), — ოჯახებად ან ერთეულ ადამიანებად, — რომლებიც თავისთვის არიან თავიანთ თავისუფლებაში, ვითარცა კ ე რ ძ ო ნ ი, თავდაპირველად კარგავს თავის ზნეობრივ განსაზღვრულობას, რამდენადაც ამ პირებს, როგორც ასეთებს, თავიანთ ცნობიერებაში და თავიანთ მიზნად აქვთ არა ეს აბსოლუტური ერთიანობა (რომელზედაც ზემოთ იყო საუბარი), არამედ საკუთარი კერძოობა და საკუთარი თავისთვის-ყოფნა. ეს ატომისტიკის სისტემაა. ამ წესით სუბსტანცია მხოლოდ და მხოლოდ ურთიერთდამოუკიდებელ პირთათვის („უკიდურესთათვის"[94]) და მათ კერძო ინტერესთათვის საერთო გამაშუალებელ კავშირად[95] იქცევა. ამ კავშირის თავისთავში განვითარებული მთლიანობა (ტოტალობა) არის სახელმწიფო როგორც სამოქალაქო საზოგადოება ანუ როგორც გ ა რ ე გ ა ნ ი ს ა ხ ე ლ მ წ ი ფ ო.

---

[92] Sittlichkeit [93] Auflösung [94] Extreme [95] Zusammenhang

1. მოთხოვნილებათა სისტემა

§ 524

1. პირთა კერძოობა უპირველესად მათ მოთხოვნილებებს მოიცავს. ამათი დაკმაყოფილების შესაძლებლობა აქ (ამ საზოგადოებაში, რომელსაც ვიხილავთ. მთარგმნ. შენ.) იმ საზოგადოებრივ ერთობლიობაში[96] ძევს, რომელიც ყველასთვის საერთო შ ე ძ ლ ე ბ ა ს[97] წარმოადგენს და რომლიდანაც ყველანი თავთავის დაკმაყოფილებას ღებულობენ. ვარეგანი საგნების, როგორც საამისო საშუალებების, უ შ უ ა ლ ო დაუფლებას (§ 488) ამ მდგომარეობაში, რომელშიც განხორციელებულია გაშუალების ეს საფეხური, ადგილი აღარ აქვს ან თითქმის აღარ აქვს; საგნები აქ საკუთრებას წარმოადგენენ. მათი მოპოვება პირობადებულია და გაშუალებულია, ერთი მხრივ, მთლობილის ნებით, რომელსაც, როგორც კერძო ადამიანს, თავის მრავალგვარად განსაზღვრული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება აქვს მიზნად, მეორე მხრივ კი გაცვლად საშუალებათა მარად განახლებადი წარმოებით ს ა კ უ თ ა რ ი შ რ ო მ ი ს გზით. დაკმაყოფილების ეს გაშუალება ყველას შრომით შეადგენს საერთო შეძლებას.

§ 525

2. მოთხოვნილებათა კერძოობაში ზოგადობა, უპირველესად, იმით ჩანს, რომ განსჯისუნარი მათ შორის განსხვავებებს ამყარებს და ამით როგორც თვით ამ მოთხოვნილებებს, ისე მათი განსხვავებების დაკმაყოფილების საშუალებებს განუსაზღვრელად ამრავალფეროვნებს და ერთთაც და მეორეთაც უფრო აბსტრაქტულს ხდის. შინაარსის ეს განერთეულება აბსტრაქციის გზით შ რ ო მ ი ს გ ა ნ ა წ ი ლ ე ბ ა ს იძლევა. ამგვარი აბსტრაქციისადმი ჩვევა მოხმარების[98], ინფორმაციის მოპოვების[99], ცოდნისა და ქცევის სფეროში წარმოადგენს გ ა ნ ა თ ლ ე ბ ა ს[100] ამ სფეროში, საერთოდ კი ფ ო რ მ ა ლ უ რ გ ა ნ ა თ ლ ე ბ ა ს.

§ 526

შრომის უფრო და უფრო გააბსტრაქტულებას, ერთი მხრივ, — მისი, ამით გამოწვეული ერთსახოვნების გამო, — შრომის გაადვილებისა და პროდუქციის გაზრდისაკენ მივყავართ, მეორე მხრივ, ადამიანის შემოზღუდვისაკენ ე რ თ ი შრომითი დახელოვნების[101] ფლობით და მით — მის სიტყვაშეუბრუნებელი დამოკიდებულობისაკენ საზოგადოებრივ ერთობლიობაზე. თვით შრომითი დახელოვნების ფლობა ამ გზით მექანიკურ ხასიათს იღებს და იმგვარი ხდება, რომ მისი მანქანური შრომით შეცვლის შესაძლებლობა ჩნდება.

§ 527

3. ხოლო საერთო შეძლების (რაც, ამასთანავე, საერთო საქმეცაა) კონკრეტული დაყოფა კერძო, ცნების მომენტთა მიხედვით განსაზღვრულ მასებად, რომლებსაც (ამ მასებს) თავთავისი საკუთრად-მახასიათებელი სარჩენი

---

96 Zusammenhang 97 Vermögen, ქონება 98 Genuß 99 Kenntnis 100 Bildung 101 Geschicklichkeit

ბაზა[102] და, შესაბამისად, შრომის, მოთხოვნილებების და მათი დასაკმაყოფილებელი საშუალებების გარკვეული საკუთრად-დამახასიათებელი სახე გააჩნიათ, — აგრეთვე მიზანთა და ინტერესთა, ისევე როგორც გონითი განათლებისა და ჩვეულებების გარკვეული სახე, — *წოდებათა განსხვავებულობას* ქმნის. ინდივიდები ამ უკანასკნელებს მიეკუთვნებიან თაიანთი ბუნებრივი ნიჭის, დახელოვნებულობის, საკუთარი მოხასიათებისა[103] და შემთხვევითობისდა მიხედვით. ეკუთვნიან რა ამგვარ გარკვეულ მყარად განსაზღვრულ სფეროს, მათ ამით თავიანთი ნამდვილი არსებობა აქვთ, რომელიც, როგორც არსებობა, არსებითად კერძოა, და ამ არსებობაშივე ძევს მათი *ზნეობა* და *პატიოსნება*[104], მათი აღიარებულობა და *პატივი*[105].

შენიშვნა: სადაც გვაქვს სამოქალაქო საზოგადოება და, მაშასადამე, სახელმწიფოც, იქ ვხედავთ წოდებებსაც მათი განსხვავებულობებითურთ; რადგან ზოგადი სუბსტანცია, როგორც ცოცხალი, *არსებობს* მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი ორგანულად *კერძოვდება*. სახელმწიფო წყობათა ისტორია ამ წოდებათა, მათდამი ინდივიდების ყოველმხრივ მიმართებათა, მათი ერთურთისადმი და თავიანთი ცენტრისადმი მიმართებათა ჩამოყალიბების ისტორიაა.

§ 528

სუბსტანციურ, ბუნებითს წოდებას ნაყოფიერი *მიწაწყლის*[106] სახით მყარი შეძლება აქვს ხელთ. მის ქმედებას მიმართულებასა და შინაარსს აძლევს ბუნებისეული განსაზღვრულობები და მისი ზნეობა სარწმუნოებასა[107] და ნდობას ემყარება. *მეორე, რეფლექტირებულ* წოდებას თავისი ცხოვრების საფუძვლად აქვს საზოგადოების შეძლება, ესაი (საზოგადოების) ის ელემენტი, რომელიც გაშუალებებზე, წარმოდგენებსა და შემთხვევითობათა ერთობლიობებზეა დამოკიდებული. აქ ინდივიდი თავის სუბიექტურ დახელოვნებაზე, ტალანტზე, განსჯისუნარსა და სიბეჯითეზეა დამოკიდებული. *მესამე, მოაზროვნე* წოდებას თავის საქმედ საზოგადო ინტერესები აქვს. მეორე წოდების მსგავსად მას საკუთარი დახელოვნებით გაშუალებული სარჩო აქვს, პირველს კი იმით ჰგავს, რომ მასაც უზრუნველყოფილი სარჩო გააჩნია, ოღონდ ამჯერად იგი საზოგადოების, როგორც მთელის, მიერაა უზრუნველყოფილი.

2. *მართლმსაჯულება*

§ 529

შემთხვევითი კერძოობის პრინციპს, განვითარებულს ბუნებრივი მოთხოვნილებითა და განუკითხავი თვითნებობით[108] გაშუალებულ სისტემად, ამ უკანასკნელის საყოველთაო კავშირ-მიმართებებად[109] და გარეგანი აუცილებლობის პროცესად[110], თავისუფლების თავისთავად მყარ განსაზღვრულობად თავის შიგ-

[102] Subsistenzbasis [103] Willkür [104] Rechtshaffenheit [105] Ehre [106] Grund und Boden [107] Glaube [108] Willkür [109] Verhältnisse [110] Gang

ნით, უპირველესად, *ფორმალური სამართალი* აქვს. 1) განსჯითი ცნობიერების ამ სფეროში სამართლის განამდვილება ის იქნება, რომ იგი მიყვანილი იქნეს ცნობიერებამდე როგორც მყარი ზოგადი, რომ *ცოდნილ* იქნეს თავის გარკვეულობაში და *დადგენილ*[111] იქნეს ძალაში მყოფად[112]. ესაა *კანონი** („დადგენილება“)[113].

შენიშვნა: კანონთა *პოზიტიური* მხარე, უპირველესად, მხოლოდ მათ *ფორმას* ეხება — იმას, რომ სულაც *ძალაში მყოფნი*[114] და *ცნობილნი*[115] იყონ, რითაც ამასთანავე მოცემულია იმის შესაძლებლობაც, რომ ჩვეულებრივი გარეგანი წესით ცნობილნი იყონ *ყველასთვის*. მათი შინაარსი, თავისთავად, გონივრულიც[116] შეიძლება იყოს და უგნურიც, მაშასადამე, სამართლის საწინააღმდეგოც[117]. მაგრამ ვინაიდან სამართალი, როგორც გარკვეულ აქარსობაში მოქცეული[118], განვითარებული სამართალია და მისი შინაარსი, იმისთვის რომ გარკვეულობა შეიძინოს, ანალიზის საგანი უნდა გახდეს, ეს ანალიზი თავისი მატერიის სასრულობის გამო ცუდი უსასრულობის პროგრესში ებმება. *საბოლოო* გარკვეულობა, რომელიც უპირობოდ გადამწყვეტი[119] იქნება და არანამდვილობის ამ დახვავებას ბოლოს მოუღებს, სასრულის ამ სფეროში მხოლოდ შემთხვევითობასთან და თვითნებობასთან[120] დაკავშირებული წესით შეიძლება იქნეს მიღწეული; მაგალითად, რომელი სასჯელია სამართლიანი — სამი წელი და სამი თალერი და ასე შემდეგ, თუ მხოლოდ ორნახევარი, ორი და ხამი მეოთხედი, ორი და ოთხი მეხუთედი წელი და ასე შემდეგ, უსასრულოდ, ამას ვერანაირად ვერ დავადგენთ ცნებიდან გამომდინარე. და მაინც, უმაღლესია ის, რომ ამის დადგენას ვლამობთ. ასე ხდება, — მართალია, მხოლოდ *განსაზღვრის* ამ *პროცესის თავსა დაბოლოში*, —რომ სამართალში, მისი გარეგანი აქარსობის მხარეში ბუნებრივად იჭრება პოზიტიური საწყისი[121] შემთხვევითობისა და თვითნებობის სახით. ეს ასე ხდება და ყველა კანონმდებლობაში ოდითგანვე ასე მომხდარა, საქმე ისაა ოღონდ, რომ ამ ვითარების გარკვეული ცნობიერება გვქონდეს, იმ მოჩვენებითი მიზნისა და ამ მიზანზე ლაყბობის საწინააღმდეგოდ, თითქოს შესაძლებელი იყოს და გვმართებდეს კიდეც კანონის *ყოველმხრივი* განსაზღვრა მხოლოდდამხოლოდ გონების ან სამართლებრივი განსჯისუნარის მიერ, მხოლოდდამხოლოდ გონებისმიერი და განსჯისმიერი საფუძვლებიდან გამომდინარე. როდესაც ამგვარ მოთხოვნას ვუყენებთ *სასრულის* სფეროს და მის მიმართ ასეთი მოლოდინი გვაქვს, ეს სხვა არა არის რა, თუ არ ცნობილი ფუჭი შეხედულება, რომელიც *სრულყოფილებას* ეხება.

ისინი, ვინც *კანონებში* ბოროტებასა და არაწმინდა რამეს ხედავენ და იმ მართვა-მორჩილებას[122], რომელიც ბუნებრივ სიყვარულს, თანშობილ ღვთაებრიობასა და კეთილშობილებას, სარწმუნოებასა და ნდობას ემყარება, ჩვენი არსების შესაფერის[123] მდგომარეობად თვლიან, ხოლო იმას, რომელიც კანონთა ბატონობას ემყარება, წამხდარად და უსამართლოდ, ვერ ამჩნევენ იმ გარემოებას, რომ ციურ სხეულებსაც და ასე შემდეგ, ისევე როგორც

* გერმანულ ენაში «კანონს» (Gesetz, სიტყვა-სიტყვით: «დადგენილება») და «დადგენას» (setzen) ერთი ძირი აქვს (მთარგმნ. შენ.).

[111] gesetzt [112] als geltend [113] Gesetzt [114] gültig [115] gewußt [116] vernünftig [117] unrecht [118] begriffen [119] wesentlich [120] Willkür [121] das Positive [122] Regieren und Regiertwerden [123] echten

საქონელს, კანონები მართავს და კარგადაც მართავს — კანონები, რომლებიც, მიუხედავად ამისა, ამ საგნებში მხოლოდ შინაგანად არის, არ არის თვით მათთვის, არ არის კანონებად[124] დადგენილი[125] (ციური სხეულებისა და საქონლის მიერ;. მთარგმნ.). ადამიანი კი ესაა, რომ მან თავისი კანონი იცის და ამიტომ მხოლოდ ასეთი, მის მიერ დადგენილი კანონის ჭეშმარიტი მორჩილება ძალუძს, ისევე როგორც მისი კანონი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს სამართლიანი, თუ იგი ცოდნილი კანონია, სხვა შემთხვევაში კი თავისი არსებითი შინაარსითვე იგი (ეს კანონი)შემთხვევითობა და თვითნებობა იქნება, ან ამათთან შერეული და მით შებილწული მაინც იქნება.

იგივე ფუჭი მოთხოვნა სრულყოფილების თაობაზე ზოგჯერ ზემოთქმულის საწინააღმდეგოს, სახელდობრ, კანონთა კრებულის არსებობის შეუძლებლობის ან მისი გამოუსადეგრობის მტკიცებისათვისაა ხოლმე გამოყენებული. ამასთან, თავს იჩენს ხოლმე აზრის ის ნაკლულობაც, რომელიც ერთი მხრივ არსებით და ზოგად განსაზღვრებათა, ხოლო მეორე მხრივ კერძო დეტალთა ერთ კლასად გაერთიანებაში გამოიხატება. სასრული მასალა შესაძლებელია უსასრულოდ ვსაზღვროთ და ვსაზღვროთ, ცუდი უსასრულობის აზრით, მაგრამ ეს პროგრესი აქ არაა იმგვარივე, როგორადაც იგი, მაგალითად, სივრცის შემთხვევაში წარმოგვიდგენია, სადაც იმავე თვისობრიობის ახალ განსაზღვრულობათა (ახალ სივრცულ განსაზღვრულობათა) წარმოქმნა ხდება, რაც წინა განსაზღვრულობებია. აქ (სამართალში) სულ უფრო სპეციალურისკენ მივდივართ გამაანალიზებელი განსჯის სიმახვილისდა მიხედვით, რომელიც ახალ განსხვავებულობებს პოულობს, რაც ახალ და ახალ გადაწყვეტილებათა მიღების საჭიროებას იწვევს. თუნდაც ამ ახალ განსაზღვრებს ახალ გადაწყვეტილებათა ან ახალ კანონთა სახელს ვარქმევდეთ, ამგვარი განვითარების შემდგომი და შემდგომი მსვლელობის პროცესში მაინც კლებულობს ამგვარ განსაზღვრათა შინაარსიანობა[126] და მათდამი ინტერესი; ამ წესით მიღწეული ახალი განსაზღვრებანი უკვე არსებული სუბსტანციური, ზოგადი კანონების შიგნით თავსდებიან, ისევე როგორც კარის, იატაკის და ა. შ. გაუმჯობესებები სახლს შიგნით თავსდებიან და თუმცა ახალ რასმე წარმოადგენენ, მაგრამ სახლი არ არიან. თუ ველური მდგომარეობიდან გამოსვლისდროინდელი კანონმდებლობა თავის საქმეს ერთეული განსაზღვრებებით იწყებდა და ამ განსაზღვრებებს მათი ბუნებისდა შესაბამისად უფრო და უფრო ამრავლებდა, ამ სიმრავლის შემდგომი გართულების პროცესში, პირიქით, ჩნდება კანონთა უფრო მარტივი კოდექსის მოთხოვნილება ანუ ერთეულ განსაზღვრებათა ამ სიმრავლის მათს ზოგად გარკვეულობებად შეჯამების მოთხოვნილება, რომელთა პოვნაცა და გამოთქმაც ამა თუ იმ ხალხის განსჯასა და განათლებაზე კიდია. ამ ერთეულ განსაზღვრებათა ამგვარი შეჯამება ზოგად ფორმებად, — რომლებიც, ნამდვილად, პირველნი იმსახურებენ კანონთა სახელს, — ამ ცოტა ხნის წინ რამდენიმე მხრით წამოიწყო ინგლისში მინისტრმა პილმა (Peel)*, რომელმაც ამით თავის თანამემამულეთა მადლიერება და ალტაცება მოიმკო.

---

[124] Gesetze [125] gesetzt [126] Gehalt

* სერ რობერტ პილი, 1788—1850, შინაგან საქმეთა მინისტრი 1821-1827 და 1828—1830 წლებში. თავისი პირველი მინისტრობის დროს გაატარა სისხლის სამართლის კანონმდებლობის რეფორმა.

§ 530

2. კანონთა პოზიტიური ფორმა — ის, რომ ისინი *გამოითქმიან* და *ცნობილნი ხდებიან*, როგორც კანონები, — პირობაა მათი *გარეგანი სავალდებულობისა* იმ ფარგლებში, რომელშიც ისინი, როგორც მკაცრი სამართლის კანონები, მხოლოდ აბსტრაქტულ (მაშასადამე, თავისთავად გარეგან) ნებას ეხებიან, მაგრამ არა მორალურს, ან ზნეობრივს. ის სუბიექტური მხარე, რომლის მიმართაც ამ შემთხვევაში ნებას რაღაცა უფლებაც აქვს, მხოლოდ იმით შემოიფარგლება, რომ ნებისთვის ეს კანონი ცნობილი იყოს. ეს სუბიექტური აქარსობა (კანონისა), როგორც ამ სფეროში რაღაცა *თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფის*, — სამართლის, — აქარსობის ფორმა, ამასთანავე გარეგნულად *ობიექტური* აქარსობაა, ვითარცა ზოგადმნიშვნელადობა და აუცილებლობა.

საკუთრებისა და მასზე განმკარგულებლობის სამართლებრივი მხარე, იმ განსაზღვრების თანახმად, რომ სამართლებრივი არის დადგენილი[127], აღიარებული და მით ძალაში მყოფი რამ, თავის *საყოველთაო გარანტირებულობას ფორმალობათა* სახით იძენს.

§ 531

3. *აუცილებლობას*, რომლისთვისაც ობიეტური აქარსობა განსაზღვრავს თავისთავს, სამართლებრივი საწყისი[128] *მართლმსაჯულების* სახით ღებულობს. თავისთავადი უფლება ინდივიდუალიზებულ სამართალს, — *სასამართლოს* — უნდა წარუდგეს როგორც *დასაბუთებული*[129]. ამასთან, შესაძლებელია, რომ თავისთავადი უფლება სრულებითაც არ ემთხვეოდეს იმას, რაც დასაბუთებადია. სასამართლო იმეცნებს (იძიებს — მთარგმნ. შენ.) და მოქმედებს სამართლის, როგორც ასეთის, ინტერესებში, ამ უკანასკნელის არსებობას ათავისუფლებს შემთხვევითობისაგან და, სახელდობრ, *სასჯელად* ხდის იმას, რაც უმისოდ შურისძიება იქნებოდა (§ 500)*.

შენიშვნა: თუ ერთიმეორეს შევადარებთ ბრალდებულის ქმედების შემადგენლობის[130] თაობაზე მოსამართლეთა დარწმუნების ორ გზას, უფრო სწორად, ორ მომენტს — ერთი მხრივ, დარწმუნებას მხოლოდ გარემოებათა და მხოლოდ სხვათა მოწმობების საფუძველზე, მეორე მხრივ კი, ამასთან ერთად ბრალდებულის მიერ დანაშაულის აღიარების მოთხოვნას, — ამით შევეხებით მთავარ პუნქტს ე. წ. ნაფიც მსაჯულთა სასამართლოს საკითხში. აქ არსებითია ის, რომ სასამართლოსმიერი გადაწყვეტილების ორივე შემადგენელი ნაწილი — მსჯელობა *ფაქტობრივ მხარეზე*[131] და მსჯელობა მისდამი *კანონის მიყენებაზე* — რამდენადაც ეს, თავისთავად, ორი სხვადასხვა მხარეა, სრულდებოდეს როგორც *ორი სხვადასხვა ფუნქცია*. ზე-

---

* ვინაიდან გერმანულად «უფლება» და «სამართალი» ერთი სიტყვით (Recht) აღინიშნება, ჰეგელი ხშირად გადადის ერთის შესახებ მსჯელობიდან მეორის შესახებ მსჯელობაზე. ამიტომ თარგმანში ვარჩიეთ ყველა ცალკეულ შემთხვევაში ის ტერმინი გვეხმარა, რომელიც უფრო შეეფერება ავტორის მიერ ამ კონტექსტშინაგულისხმევ შინაარსს (მთარგმნ. შენ.).

[127] Gesetztes [128] das Rechtliche [129] bewiesen [130] Tatbestand [131] Tatbestand

მოხსენებული ინსტიტუტი ამ ორ ფუნქციას ორ სხვადასხვაგვარად კვალიფიცირებულ კოლეგიასაც კი აკისრებს, რომელთა შორისაც ერთს ხაზგასმით წაუყენებს მოთხოვნა, რომ ისეთი ინდივიდებისაგან იყოს შემდგარი, ვინც თანამდებობითი მოსამართლეების პროფესიას არ ეკუთვნის. ფუნქციათა ამ განსხვავების ასეთ სრულ ურთიერთგათიშვამდე მიყვანა, როგორსაც სასამართლოს ზემოხსენებულ წესში დღესდღეობით ვხედავთ, უფრო არაარსებით მოტივებზეა დამყარებული, ვიდრე არსებითზე. მაგრამ მთავარს აქ ამ თავისთავად განსხვავებული ორი მხარის ცალცალკე განხორციელება წარმოადგენს.

უფრო მნიშვნელოვანი საკითხია, უნდა გავხადოთ თუ არა ბრალდებულის მიერ დანაშაულის აღიარება განაჩენის გამოტანის პირობად. ნაფიც მსაჯულთა ინსტიტუტი განეყენება ამ პირობას. იგი გულისხმობს, რომ ამ სფეროში დარწმუნებულობა (მსაჯულებისა. მთარგმნ. შენ). განუყოფელია ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ი ს ა გ ა ნ. მაგრამ ბრალდებულის მიერ დანაშაულის აღიარება უნდა განიხილებოდეს როგორც ხდომილების უ ე ჭ ვ ე ლ ა დ-ქ ც ე ვ ი ს[132] მწვერვალი, რომელიც თავისი ბუნებით სუბიექტურია, ამიტომაც საკითხის საბოლოო გადაწყვეტა ამ უკანასკნელში (აღიარებაში) ძევს. ამიტომ ამ პუნქტში ბრალდებულს აბსოლუტური უფლება აქვს იმისა, რომ მტკიცების ეს უკანასკნელი სახე გადამწყვეტი მნიშვნელობისა იყოს მსაჯულთა დარწმუნების საქმეში. მართალია, ეს მომენტი სასამართლო მტკიცებისა არასრულია იმ მხრივ, რომ იგი მხოლოდ ე რ თ-ე რ თ ი მომენტია, მაგრამ კიდევ უფრო არასრულია მეორე მომენტი, თუ მასაც ამდენადვე აბსტრაქტულად განვიხილავთ,—მტკიცება მარტოოდენ გარემოებებიდან და მოწმეთა ჩვენებიდან ამოსვლით. მსაჯულები ხომ, არსებითად, მოსამართლენი არიან და განაჩენიც[133] მათ გამოაქვთ, რამდენადაც ისინი ამ ობიექტური მტკიცებების ამარა არიან და ამასთანავე დაშვებულია მათი გადაწყვეტილების გამაპირობებელ ფაქტორად მათი არასრული დარწმუნებულობაც (არასრული იმიტომ, რომ იგი მხოლოდ მ ა თ შ ი ა). ამდენად ნაფიც მსაჯულთა სასამართლო შეიცავს ობიექტური მტკიცებისა და სუბიექტური, ე. წ. მორალური დარწმუნებულობის აღრევასა და ვერგარჩევას (რაც, კაცმა რომ თქვას, ბარბაროსობის დროიდან მომდინარე ვითარებაა). ს ა გ ა ნ გ ე ბ ო[134] („უჩვეულო") სასჯელთა გამოცხადება შ ე უ ს ა ბ ა მ ო ბ ა დ ადვილი საქმეა და დიდი ზერელობაცაა მარტოოდენ სახელის ასე გამოკიდება. თუ საქმის არსს ჩავხედავთ, ეს განსაზღვრება („საგანგებო") განასხვავებს ორ რასმე — ერთის მხრივ ობიექტურ მტკიცებას იმ აბსოლუტური უეჭველების მომენტის გამოყენებით, რომელიც ბრალდებულის მიერ დანაშაულის აღიარებაში ძევს, და მეორეს მხრივ მტკიცებას ამ მომენტის გარეშე.

§ 532

მართლმსაჯულებას თავის დანიშნულებად სამოქალაქო საზოგადოებაში პირის თავისუფლების მხოლოდ აბსტრაქტული მხარის აუცილებლობად რეალიზაცია აქვს. მაგრამ ეს აუცილებლობად რეალიზაცია ჯერ მოსამართლის კერძო[135] სუბიექტურობაზეა დამოკიდებული, რამდენადაც აქ ჯერ არ გვაქვს ამ სუბიექტურობის აუცილებელი ერთიანობა უფლებასთან-თავისთავად. რაც შეე-

[132] Vergewisserung [133] Urteil [134] Extraordinär [135] partkuläre

ხება, პირიქით, მოთხოვნილებათა სისტემისეულ ბრმა აუცილებლობას, იგიც აქ ჯერ არ ამაღლებულა ზოგადის ცნობიერებამდე და არ ამოქმედებულა[136] ამ უკანასკნელიდან ამოსვლით.

3. პოლიცია და კორპორაცია

§ 533

მართლმსაჯულება თავისთავიდან გამორიცხავს მოქმედებათა და ინტერესთა იმ მხარეს, რომელიც მხოლოდ კერძოობას ეკუთვნის. მას შემთხვევითობისათვის მიუნდვია როგორც დანაშაულის ჩადენა-არჩადენა, ისე საზოგადოების კეთილდღეობაზე ზრუნვა. სამოქალაქო საზოგადოებაში მიზანია მოთხოვნილების დაკმაყოფილება, — სახელდობრ, ჩემი, როგორც ადამიანის, მოთხოვნილების დაკმაყოფილება, — რაღაცა მტკიცედ განსაზღვრული ზოგადი წესით, ანუ ამ დაკმაყოფილების უზრუნველყოფა. მაგრამ საზოგადოებაში მოქმედი აუცილებლობის მექანიკაში შედის ის, რომ ამ დაკმაყოფილების შემთხვევით ხასიათს მრავალი სხვადასხვა მხრით ვაწყდებოდეთ. აქ მოქმედებს როგორც თვით მოთხოვნილებათა ცვალებადობა, რაშიც შეხედულებებსა და სუბიექტურ მოწონება-არმოწონებას დიდი წვლილი უდევს, ისე ადგილობრივი ვითარებები[137], ხალხთა ურთიერთდამოკიდებულებები, ცდომილებები და ილუზიები, რომლებიც კი შეიძლება მთელი მექანიზმის რომელსამე ბორბალს შეეხონ და მისი მუშაობა მოშალონ; როლს თამაშობს აგრეთვე ცალკეულ ადამიანთა უნარის შეზღუდულობა, რომ საერთო შეძლებიდან რაღაცა მოიპოვონ საკუთრად თავისთვის. ამ აუცილებლობის მსვლელობა წირავს იმ კერძოებსაც, რომლებიც მას (ამ აუცილებლობას) ქმნიან, მას არ გააჩნია თავის წინაშე ის პოყოფითი (აფირმატიული) მიზანი, რომ უზრუნველყოს ერთეული პირის დაკმაყოფილება; თავისუფლად შეიძლება ისიც, რომ იგი ამ დაკმაყოფილებისათვის ხელშემწყობი იყოს, და ისიც, რომ მას ხელს უშლიდეს. ამიტომ მორალურად გამართლებულია, რომ ერთეული პირები აუცილებლობის ამ მსვლელობაში თავისთავისათვის მიზნებს წარმოადგენენ.

§ 534

ზემოხსენებული არსებითი მიზნის ცნობიერებას, იმ ძალთა და ცვალებად კომპონენტთა მოქმედების რაგვარობის ცოდნას, რომელთაგანაც ეს აუცილებლობა შედგება, და ამ აუცილებლობაში და მის საწინააღმდეგოდ ამ მიზნის დაცვას, ერთის მხრივ, სამოქალაქო საზოგადოების კონკრეტული მხარისადმი გარეგანი ზოგადობის მიმართება აქვს; ამ წესრიგს, როგორც მისი ქმედითი ძალა, გარეგანი სახელმწიფო წარმოადგენს, რომელიც, რამდენადაც მას ძირი უფრო მაღალში, სუბსტანციურ სახელმწიფოში აქვს, სახელმწიფო პოლიციის სახით წარმოგვიდგება. მეორეს მხრივ, კერძოობის სფეროში სუბსტანციური ზოგადობა და მისი რეალიზაცია, როგორც მიზანი, კერძო დარგთა საქმითა და ინტერესებით იფარგლება. ესაა კორპორაცია, რომელშიც კერძო მოქალაქე, როგორც კერძო ადამიანი, თავისი

---

[136] betätigt [137] Lokalitäten

შეძლების უზრუნველყოფას[138] პოვებს, მაგრამ ამავე დროს მასში მონაწილეობით თავისი ერთეული კერძო ინტერესების ფარგლებიდან გადის და ეწევა ცნობიერ საქმიანობას შეფარდებითად-ზოგადი მიზნისათვის. მას ისევე გააჩნია ამ შემთხვევაში ეს შეფარდებითად-ზოგადი მიზანი, როგორც ზნეობა გააჩნია თავისი სამართლისმიერი და წოდებისმიერი მოვალეობების აღსრულების დროს.

III. სახელმწიფო

§ 535

სახელმწიფო თვითცნობიერი ზნეობრივი სუბსტანციაა, — ოჯახის პრინციპისა და სამოქალაქო საზოგადოების პრინციპის შეერთება. იგივე ერთიანობა, რომელიც ოჯახში არის სიყვარულის გრძნობის სახით, სახელმწიფოს არსებასაც წარმოადგენს, მაგრამ აქ ამ არსებას, ამასთანავე, მეორე პრინციპის — მცოდნე და თავისთავიდან ამოსვლით მოქმედი სურვილის[139] — მიერ ენიჭება ცოდნილი ზოგადობის ფორმა, რომელშიც ამ ზოგადობას — ისევე, როგორც მის განსაზღვრულობებს, ცოდნაში რომ იშლებიან, — ზემოხსენებული მცოდნე სუბიექტურობა საგნად და აბსოლუტურ მიზნად აქვთ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ ზოგადობას თავისთვის ეს გონებითი სწადს.

§ 536

სახელმწიფო ა) უპირველესად, მისი შინაგანი აღნაგობაა, როგორც თავისთავთან მიმართებაში მდგომი განვითარება. ესაა შინაგანი სახელმწიფოებრივი სამართალი ანუ კონსტიტუცია: ბ) განკერძოებული ინდივიდია და, ამგვარად, დამოკიდებულებაშია სხვა განკერძოებულ ინდივიდებთან. ესაა გარეგანი სახელმწიფო სამართალი, გ) მაგრამ ეს განკერძოებული გონნი მხოლოდ მომენტები არიან გონის ზოგადი იდეის განვითარებისა მისს (გონის) ნამდვილობაში. ესაა მსოფლიო ისტორია.

1. შინაგანი სახელმწიფო სამართალი

§ 537

სახელმწიფოს არსებას წარმოადგენს თავისთავად და თავისთვის ზოგადი, ნების გონებითი საწყისი, მაგრამ, როგორც თავისთავის მცოდნე და მამოქმედებელი[140], იგი (სახელმწიფო) წარმოადგენს ლიტონ[141] სუბიექტურობას, ხოლო როგორც სინამდვილე — ინდივიდს. მისი საქმე[142] ერთეულობის უკიდურე-

[138] Sicherung [139] Wollen [140] betätigend [141] schlechthin [142] Werk

სობასთან, როგორც ინდივიდთა სიმრავლესთან მიმართებაში, საერთოდ, ორი ამოცანისაგან შედგება: *ჯერ ერთი*, მან ეს ინდივიდები უნდა შეინარჩუნოს და დაიცვას როგორც პირები და, ამგვარად, *სამართალი* აუცილებელ სინამდვილედ აქციოს; მან უნდა ხელი შეუწყოს მათ კეთილხვედრს[143], რომელზედაც, უპირველესად, ყველა თავ-თავისთვის ზრუნავს თვითონ, მაგრამ რომელსაც უდავოდ ზოგადი მხარეც აქვს; მან (სახელმწიფომ) აგრეთვე უნდა დაიცვას ოჯახი და უნდა მართოს სამოქალაქო საზოგადოება. *მეორეც*, მან ეს ორივე (ოჯახი და სამოქალაქო საზოგადოება), ისევე როგორც ერთეული ადამიანის მთელი გულისლტოლვა და ქმედება, — იმ დროს, როცა ეს უკანასკნელი ისევ და ისევ ისწრაფის, თავისთავის ცენტრი იყოს, — კვლავ ზოგადი სუბსტანციის ცხოვრებაში უნდა შეიყვანოს; ამ გზით მან, როგორც თავისუფალმა ძალამ, საზღვარი უნდა დაუდოს ამ მისდამი დაქვემდებარებული სფეროების გაშლას და ამავე დროს ისინი სუბსტანციურ იმანენტობაში უნდა შეინარჩუნოს.

§ 538

კანონები ობიექტური თავისუფლების შინაარსობრივ განსაზღვრულობებს გამოთქვამენ. ისინი, ჯერ ერთი, ზღუდედ უდგანან უშუალო სუბიექტს, მის თავისთავადს თვითნებობას და კერძო ინტერესებს. მეორეც, ისინი აბსოლუტურ *საბოლოო მიზანს* და საყოველთაო შემოქმედების ნაყოფს[144] წარმოადგენენ; ამგვარად, მათ წარმოშობს წოდებათა მოქმედება, რომლებიც კერძო ადამიანებად დაყოფილი საზოგადოების დანაწევრების ნაყოფს წარმოადგენენ, და *ერთეულ* ადამიანთა კერძო ზრუნვა თავიანთ კეთილდღეობაზე. მესამეც, კანონები სუბსტანციაა ერთეულ პირთა სურვილისა, რომელიც ამ კანონთა სახით *თავისუფალია*, და მათი სულისკვეთებისა. ამგვარად, კანონები ძალაში მყოფ *ზნეობად* წარმოგვიდგებიან.

§ 539

სახელმწიფო, როგორც ცხოველი გონი, არის მხოლოდ როგორც ორგანიზებული და ისეთ განკერძოებულ ფუნქციებად დანაწევრებული მთელი, რომლებიც, ამოდიან რა *ერთი* ცნებიდან, სახელდობრ, გონებითი[145] ნების ცნებიდან (თუმც კი არ იციან იგი როგორც ცნება), გამუდმებით ქმნიან მას (სახელმწიფოს), როგორც თავის შედეგს. *კონსტიტუცია სახელმწიფო ძალაუფლების* ამ დანაწევრებას წარმოადგენს, იგი შეიცავს იმის განსაზღვრებებს, თუ როგორ უნდა მოხდეს, რომ გონებითი ნება, რომელიც ინდივიდებში მხოლოდ *თავისთავადაა* ზოგადი, ერთი მხრივ თავისთავის ცნობიერებასა და გაგებამდე[146] მივიდეს და [თავის მიერვე] *პოვნილ* იქნეს, მეორე მხრივ კი მმართველობისა[147] და ამ უკანასკნელის სხვადასხვა განშტოებათა მოქმედების შედეგად განამდვილებულ იქნეს, თავის ამ ნამდვილობაში შენარჩუნებულ[148] იქნეს და დაცულ იქნეს როგორც მმართველობის, ისე ერთეულ ადამიანთა შემთხვევითი სუბიექტურობის ზეგავლენისაგან. იგი (კონსტიტუცია) არის არსებული *სამართლიანობა*, როგორც *თავისუფ-*

---

[143] Wohl [144] Werk [145] vernünftig [146] Verständnis [147] Regierung [148] erhalten

ლების სინამდვილე ყველა მის (თავისუფლების) გონებისმიერ განსაზღვრულობათა განვითარებაში.

შენიშვნა: თავისუფლება და თანასწორობა მარტივი კატეგორიებია, რომლებშიც ხშირად შეუჯამებიათ ხოლმე ის, რაც კონსტიტუციის ძირითადი განმსაზღვრელი, მისი საბოლოო მიზანი და შედეგი უნდა იყოს. რამდენადაც ეს მართლაც ასეა, იმდენადვე ხსენებული განსაზღვრულობები ხარვეზიანია, უპირველესად, იმ მხრივ, რომ სავსებით აბსტრაქტულია; თუ ამ აბსტრაქტულობის ფორმაში დავტოვეთ, მაშინ ესენი სწორედ იმად გვექცევიან, რის გამოისობითაც სულაც ვერ აღმოცენდება ან ნადგურდება კონკრეტული, — სახელმწიფოს დანაწევრება, ანუ კონსტიტუცია, და მართვა. სახელმწიფოსთან ერთად ჩნდება უთანასწორობაც — მმართველ ხელისუფალთა და მართულთა განსხვავება, უფროსთა[149], მოხელეთა, განმგებელ დაწესებულებათა და სხვა ამგვართა ურთიერთგარჩევა. თანასწორობის თანმიმდევრული პრინციპი უარყოფს ყოველსავე განსხვავებას და მით აღკვეთს სახელმწიფოებრივი მდგომარეობის ყველა სახეობის გაჩენას.

მართალია, ზემოხსენებული განსაზღვრულობები (თავისუფლება და თანასწორობა. მთარგმნ. შენ.) ამ სფეროს საფუძვლებს წარმოადგენენ, მაგრამ, როგორც ყველაზე აბსტრაქტულნი, ესენი ყველაზე ზედაპირულნი არიან და ამიტომ ყველაზე უფრო ადვილადაც იხვეჭენ პოპულარობას. ამიტომაც საინტერესოა, ეს განსაზღვრულობები ცოტა უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ. რაც შეეხება, პირველ ყოვლისა, თანასწორობას, გავრცელებული დებულება, ყველა ადამიანი ბუნებით თანასწორი არისო, იმ გაუგებრობას შეიცავს, რომ აქ ერთიმეორეში აღრეულია ერთი მხრივ ბუნებითი, მეორე მხრივ ცნება. უნდა ითქვას, რომ ბუნებით ადამიანები, უფრო, უთანასწორონი ვართ. მაგრამ თავისუფლების ცნება, როგორადაც იგი საკითხისადმი პირველმიდგომით არსებობს, როგორც ასეთი, შემდგომი განსაზღვრისა და გაშლის გარეშე, სხვას არაფერს გულისხმობს, თუ არ აბსტრაქტულ სუბიექტურობას, როგორც პირს, რომელსაც უნარი აქვს, საკუთრება იქონიოს (§ 488). ადამიანთა ნამდვილ თანასწორობას პიროვნების ეს ერთადერთი აბსტრაქტული განსაზღვრულობა შეადგენს. მაგრამ ის, რომ თავისუფლება არსებობს, რომ პირად აღიარებულია და კანონისთვის მნიშვნელადია ადამიანი საერთოდ[150] და არა მხოლოდ ზოგი ადამიანი, როგორც საბერძნეთში და კიდევ ზოგ სხვა საზოგადოებაში იყო, — ეს იმდენად არაბუნებისეული რამ არის, რომ იგი, სწორედ პირიქით, გონის უღრმესი პრინციპის ცნობიერებისა და ამ ცნობიერების საყოველთაობისა და ჩამოყალიბებულობის[151] ნაყოფად უნდა ჩაითვალოს. დებულება, რომ მოქალაქენი კანონის წინაშე თანასწორნი არიან, მაღალ ჭეშმარიტებას შეიცავს, მაგრამ ამ სახით გამოთქმული იგი ტავტოლოგიას წარმოადგენს; რადგან ამით გამოვთქვამთ კანონიანი მდგომარეობის[152] არსებობას საერთოდ, ანუ მხოლოდ იმას, რომ კანონები ბატონობენ. რაც შეეხება საქმის კონკრეტულ მხარეს, აქ მოქალაქეები, — თუ არ ჩავთვლით იმას, რომ ერთნი არიან კანონის წინაშე, როგორც პირნი, — სხვა ყველაფერში თანასწორნი არიან მხოლოდ იმით, რითაც უმისოდაც, კანონის გარეშეც თანასწორნი იქნე-

---

[149] Obrigkeiten [150] der Mensch [151] Ausbildung [152] gesetzliche Zustand

ბოდნენ. მხოლოდ უამისოდაც შემთხვევით მოცემული თანასწორობა შეძლებისა (ქონებისა. მთარგმნ. შენ.), ასაკისა, ფიზიკური ძალისა, ტალანტისა, დახელოვნებისა და ასე შემდეგ, ან დანაშაულებისა და ასე შემდეგ, რა წარმოშობისაც უნდა იყოს ეს თანასწორობა, შეიძლება განაპირობებდეს და უნდა განაპირობებდეს კონკრეტულად სხვადასხვა ადამიანებისათვის იმის უფლებას, რომ კანონი მათ თანასწორად მოეპყრას, ერთნაირად დააკისროს გადასახადები და სამხედრო ვალდებულებები, ერთნაირად მიუშვას სახელმწიფო თანამდებობებთან და ასე შემდეგ, აგრეთვე, ერთნაირად დასაჯოს და ასე შემდეგ. თვით კანონები, თუ არ ჩავთვლით პიროვნულ უფლებათა[153] ზემოხსენებულ ვიწრო წრეს, წანამძღვრად გულისხმობენ უთანასწორო მდგომარეობას და განსაზღვრავენ უთანასწორო უფლებამოსილებასა და მოვალეობებს.

რაც შეეხება თავისუფლებას, იგი, უპირველეს ყოვლისა, განიხილება, ერთი მხრივ, უარყოფითი (ნეგატიური) აზრით, როგორც სხვისი თვითნებობისა და უკანონო მოპყრობის შეზღუდვა, მეორე მხრივ კი ჰოყოფითი (აფირმატიული) აზრით, სუბიექტური თავისუფლების აზრით; მაგრამ ამ თავისუფლებას დიდი დიაპაზონი ეძლევა როგორც საკუთარი მოხასიათებისა და საკუთარი კერძო მიზნების მიღწევისაკენ მიმართული მოქმედების სფეროში, ისე იმ პრეტენზიის სფეროში, რომ საკუთარი შეხედულება[154] გვქონდეს საზოგადოებრივ საქმეებზე და ჩვენი მოქმედებით მონაწილეობა მივიღოთ მათში. კანონით დადგენილ უფლებებს — როგორც კერძო პირისას, ისე ერის, ქალაქისა და სხვა მისთანების საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ[155] უფლებებს—ოდესღაც მათი თავისუფლებები ეწოდებოდა. მართლაც ყოველი ჭეშმარიტი კანონი თავისუფლებაა რამდენადაც იგი შეიცავს ობიექტურ გონისმიერ განსაზღვრულობას და, ამგვარად, შინაარსად თავისუფლება აქვს. მაგრამ დღეს იმ აზრზე გავრცელებული არა არის რა, თითქოს ყოველი ადამიანი იძულებული იყოს თავისი თავისუფლება სხვა ადამიანისასთან მიმართებაში შეზღუდოს, თითქოს სახელმწიფო ამგვარი ურთიერთშეზღუდვის მდგომარეობა იყოს, კანონები კი ამგვარი შეზღუდვებია. ამ წარმოდგენაში თავისუფლება გაგებულია მხოლოდ როგორც შემთხვევითი მოპრიანება[156] დ თვითნებობა [157]. ის აზრიც ხშირად გვესმის ხოლმე, თითქოს თანამედროვე ერებს მხოლოდ თანასწორობის უნარი შესწევდეთ, მაგრამ არა თავისუფლებისა, ან პირველი მეტად შესწევდეთ, ვიდრე მეორე; ამასთან, ამ აზრის ერთადერთი საფუძველი ისაა ხოლმე, რომ თავისუფლების ის განსაზღვრება, რომლიდანაც ასეთ შემთხვევაში ამოდიან (თავისუფლება უმთავრესად იმაში მდგომარეობს, რომ ყველანი მონაწილეობდნენ სახელმწიფოს საქმეებში), საიმედო სამსახურს ვერ გვიწევს სინამდვილესთან მიმართებაში, რადგან ეს უკანასკნელი (სინამდვილე) ყოველსავე აბსტრაქტულ წანამძღვარზე უფრო გონებისშესაბამისია[158] და, ამასთანავე, უფრო ძლიერიც. საპირისპიროდ ამისა, უნდა ითქვას, რომ სწორედ თანამედროვე სახელწიფოთა მაღალი განვითარება და განათლება[159] წარმოშობს სინამდვილეში ინდივიდთა უდიდეს კონკრეტულ უთანასწორობას, ხოლო კანონთა უფრო ღრმა გონებისშესა-

[153] Persönlickeit [154] Einsicht [155] öffentlich [156] Belieben [157] Willkür [158] vernünftig [159] Ausbildung

ბამისობა და კანონებით რეგულირებადი მდგომარეობის განმტკიცება მით უფრო დიდსა და საფუძვლიან თავისუფლებას ბადებს, რაც უფრო მაღალია ეს განვითარება, და მით უფრო ძალუძს, თავისუფლება დაუშვას და აიტანოს. თვით ის ზედაპირული გარჩევაც კი, რომელიც მოცემულია გამოთქმაში „თავისუფლება და თანასწორობა", იმაზე მიგვითითებს რომ პირველს საქმე უთანასწორობასთან ჰქონია. პირუკუ, თავისუფლების გავრცელებული ცნებები თანასწორობაზე მიგვითითებენ ხოლმე, მაგრამ რაც უფრო მტკიცდება თავისუფლება, როგორც საკუთრების ხელშეუხებლობა[160], როგორც საკუთარ ნიჭთა და კარგ თვისებათა განვითარების და რეალიზაციის შესაძლებლობა და ასე შემდეგ, მით უფრო წარმოგვიდგება იგი თავისთავად გასაგებ რამე; როგორც თავისუფლების ცნობიერება, ისე მისი დაფასება და მისთვის მაღალი ღირებულების მინიჭება ასეთი ვითარების მიღწევისას უპირატესად მისი (თავისუფლების) სუბიექტური საზრისის მიმართულებით წარიმართება ხოლმე. მაგრამ თვით ეს სუბიექტური საზრისის მიხედვით წარმართული თავისუფლება — თავისუფლება ყოველმხრივ აქტიური ქმედებისა, რომელშიც ადამიანი საკუთარი სურვილისამებრ[161] ეტანება კერძოსა და ზოგად გონით მიზნებს, თავისუფლება ინდივიდუალური კერძო არსების დამოუკიდებლობისა და ის შინაგანი თავისუფლება, რომელშიც სუბიექტს საკუთარი პრინციპები, აზრი[162] და დარწმუნებულობა გააჩნია და ამის შესაბამისად მორალურ დამოუკიდებლობასაც იძენს, — ერთი მხრივ, ამ განათლებულსა და განვითარებულ მდგომარეობაში სწორედ ყველა იმ კერძო მახასიათებელთა[163] უმაღლეს გაშლამდე მიდის, რითაც ადამიანები უთანასწორონი ვართ და რითაც ამ გაშლის შედეგად კიდევ უფრო უთანასწორონი ვხდებით, მეორე მხრივ კი იგი თვითონ მხოლოდდამხოლოდ ამ ობიექტური თავისუფლების პირობით შეიძლება აღმოცენდეს და ამიტომაც ასეთი სიმაღლის მიღწევა მას მხოლოდ თანამედროვე სახელმწიფოებში ძალუძს. თუ ადამიანთა ამ კერძო მახასიათებლების ამგვარი გაშლისდაკვალად განუსაზღვრელად იზრდება მათ მოთხოვნილებათა სიმრავლე და რეზონიორობა, უმჯობესის პროექტირება და ამასთან დაკავშირებული ამპარტავნული პრეტენზიები, ყოველივე ეს იმ ინდივიდუალური განკერძოებულობის[164] თარეშს უნდა მივაწეროთ, რომელიც ბედის ანაბარა მივუშვით და მით საშუალება მივეცით, თავის სფეროში ყველა შესაძლო რთული კომბინაციის ხლართვას მიჰყოს ხელი, რათა თვითონვე გაიგნოს გზა ამ ხლართებს შორის. ცხადია რომ ეს სფერო თავისუფლების შეზღუდვის სფეროც აღმოჩნდება, რადგან ჩვენი თავისუფლება აქ ბუნებითი დეტერმინანტების[165], მოპრიანებისა[166] და მოხასიათება-თვითნებობის[167] ტყვეობაშია და, ამდენად, თავისთავის შეზღუდვა უხდება — მართალია, შეზღუდვა, ერთი მხრივ, სხვათა ისევ ბუნებითი დეტერმინანტების, მოპრიანებისა და მოხასიათება-თვითნებობის მიერ, მაგრამ, უპირატესად და არსებითად, მაინც გონებისშესაბამისი თავისუფლების მიერ.

რაც შეეხება პოლიტიკურ თავისუფლებას, სახელდობრ, თავისუფლებას სახელმწიფოს პოლიტიკურ[168] საქმეებში იმ ინდივიდთა ნებისა და საქმიანობის მონაწილეობის აზრით, რომელნიც სხვაფრივ თავის მთავარ განმსაზ-

---

[160] Sicherheit [161] Lust [162] Einsicht [163] Besonderheit [164] Partikularität [165] Natürlichkeit [166] Belieben [167] Willkür [168] öffentlichen

ღვრელად კერძო მიზნებსა და სამოქალაქო საზოგადოების საქმეებს ეხებიან ხოლმე, დღეს ხშირია, რომ სახელმწიფო წყობად (კონსტიტუციად)[169] სახელმწიფოს მხოლოდ იმ მხარეს თვლიან ხოლმე, რომელიც ეხება ამ ინდივიდთა ამგვარ მონაწილეობას სახელმწიფო საქმეებში, ხოლო სახელმწიფოს, რომელშიც არ არსებობს ამგვარი მონაწილეობა ფორმალური სახით, უწყობო (უკონსტიტუციო*) სახელმწიფოდ მიიჩნევენ. ამ აზრის შესახებ ჯერჯერობით ის უნდა შევნიშნოთ, რომ სახელმწიფო წყობად (კონსტიტუციად) უნდა მივიჩნიოთ უფლებათა ანუ თავისუფლებათა განსაზღვრა საერთოდ და ამ თავისუფლებათა რეალიზაციის ორგანიზაცია, ხოლო პოლიტიკური თავისუფლება, ყველა შემთხვევაში, ამ თავისუფლებათა მხოლოდ ერთ ნაწილს შეიძლება შეადგენდეს. ამის შესახებ საუბარი მომდევნო პარაგრაფებში გვექნება.

§ 540

სახელმწიფო წყობის (კონსტიტუციის) არსებობის გარანტია ანუ იმის აუცილებლობა, რომ კანონები გონებისშესაბამისი იყოს და მათი განამდვილება — უზრუნველყოფილი, მთელი ხალხის გონში ძევს, სახელდობრ, მის (ამ ხალხის) იმ გარკვეულობაში, რომლის თანახმადაც მას თავისი გონების თვითცნობიერება აქვს (რელიგია არის ასეთი ცნობიერება მის აბსოლუტურ სუბსტანციურობაში), ამასთანავე, იგი ძევს ამ თვითცნობიერების შესაბამის ნამდვილ ორგანიზაციაში, როგორც ამ პრინციპის გაშლაში. სახელმწიფო წყობა (კონსტიტუცია) წანამძღვარად გულისხმობს გონის ამ ცნობიერებას და პირიქით — გონი წანამძღვარად გულისხმობს სახელმწიფო წყობილებას (კონსტიტუციას), რადგან ნამდვილ გონს მხოლოდ იმდენად აქვს თავის პრინციპთა განსაზღვრული ცნობიერება, რამდენადაც ეს პრინციპები მას ხელთ აქვს[170] როგორც არსებული.

შენიშვნა: საკითხი, თუ ვის — რომელ და რაგვარად ორგანიზებულ ძალაუფლებას — ხელეწიფება სახელმწიფო წყობის (კონსტიტუციის) შექმნა, იგივე საკითხია, რაც ის, თუ ვინ უნდა ქმნიდეს ხალხის გონს. თუ სახელმწიფო წყობის (კონსტიტუციის) წარმოდგენასა და გონის წარმოდგენას გავთიშავთ იმგვარად, რომ ვიგულისხმებთ, თითქოს მეორე ისე არსებობდეს ან ისე ეარსებოს, რომ თავისი შესაბამისი სახელმწიფო წყობა არ ჰქონდეს ან არ ჰქონოდეს, ამგვარი შეხედულება მხოლოდ იმას გამოაჩენს, რა ზერელე ყოფილა ჩვენი აზრი გონის, მის მიერ თავისთავის ცნობიერების ქონისა და მისი სინამდვილის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. ის, რასაც ამგვარ თვალსაზრისზე მდგომნი სახელმწიფო წყობის (კონსტიტუციის) შექმნას ეძახიან ხოლმე, ისტორიაში არასოდეს არ მომხდარა (და ამის მიზეზი სწორედ ეს გაუთიშაობაა, წეღან რომ შევეხეთ), ისევე როგორც არ ჰქონია ჯერ არასოდეს ადგილი კანონთა კოდექსის შექმნას. სახელმწიფო წყობა (კონსტიტუცია) მხოლოდ განვითარებულა გონთან ერთად, ამ უკანასკნელის საკუთარი განვი-

---

* ჰეგელის მსჯელობის სწორი გაგებისათვის უნდა გავითვალისწინოთ, რომ სიტყვას Verfassung (კონსტიტუცია) თავის ამოსავალ მნიშვნელობად საზოგადოებრივი ცხოვრების სფეროში «წყობა», «ანაგობა» აქვს. (მთარგმნ. შენ.).

[169] Verfassung [170] vorhanden sind

თარების იგივეობრივად, და მასთან ერთად გაუვლია ჩამოყალიბების ის საფეხურები და ის ცვლილებები, რომლებიც ცნებიდან გამომდინარეობენ აუცილებლობით. სახელმწიფო წყობანი მხოლოდ ხალხისათვის იმანენტური[171] გონიდან და ხალხის ისტორიიდან შექმნილან და იქმნებიან. ისტორია მხოლოდ *მისი* (ამ გონის) ისტორიაა.

§ 541

სახელმწიფოსა და მისი წყობის (კონსტიტუციის) ცოცხალი ყოვლადობა (ტოტალობა, მთლიანობა), მისი დაცვა-შენარჩუნება ანუ, სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, მისი გამუდმებული წარმოქმნა არის *მმართველობა*[172]. ბუნებრივად აუცილებელ ორგანიზაციას *ოჯახისა* და სამოქალაქო საზოგადოების *წოდებათა* წარმოშობა წარმოადგენს. მთავრობა[173] სახელმწიფო წყობის *ზოგადი* ნაწილია, ანუ ის ნაწილი, რომელსაც მის ზემოხსენებულ ნაწილთა (ოჯახი, წოდებანი) დაცვა-შენარჩუნება შეგნებულ[174] მიზნად აქვს, მაგრამ ამასთანავე შეიცნობს და ახორციელებს მთელის მიზნებსაც, რომლებიც ოჯახისა და სამოქალაქო საზოგადოების განსაზღვრულობაზე მაღლა დგანან. მმართველობის ორგანიზაცია ამასთანავე არის მისი დანაწილება სხვადასხვა ხელისუფლებებად იმგვარად, როგორც მათ თავისებურებებს განსაზღვრავს მმართველობის ცნება, მაგრამ (ამ) ცნების სუბიექტურობაში ეს თავისებურებანი ერთმანეთს ისე მსჭვალავენ, რომ *ნამდვილ* ერთიანობას აღწევენ.

შენიშვნა: ვინაიდან ცნების უპირველესი კატეგორიებია *ზოგადობა* და *ერთეულობა*, ხოლო მათი მიმართებაა ერთეულობის *სუბსუმცია* ზოგადობის ქვეშ, ისე მოხდა, რომ სახელმწიფოში გაირჩა *კანონმდებელი* და *აღმასრულებელი* ხელისუფლება, მაგრამ გაირჩა იმგვარად, რომ პირველი (ამ გარჩევის თანახმად) *არსებობს* *თავისთვის*, როგორც უპირობოდ[175] უმაღლესი ხელისუფლება, ხოლო მეორე თავის მხრივ იყოფა *მმართველ* ანუ ადმინისტრაციულ ხელისუფლებად და *სამჯავრო*[176] ხელისუფლებად, იმისდა მიხედვით, თუ რას მიეყენება კანონი — საერთო თუ კერძო საქმეებს. ხელისუფლებათა ეს *დაყოფა* მათი მიმართებისათვის არსებითად იქნა მიჩნეული იმ აზრით, რომ ესენი ერთიმეორისაგან *დამოუკიდებელნი* არიან *არსებობაში*, მაგრამ იმ ზემოხსენებული კავშირის გათვალისწინებით, რომ ერთეულის ძალაუფლება საყოველთაოს ძალაუფლების ქვეშ სუბსუმირდება. შეუძლებელია ამ განსაზღვრებებში ვერ შევნიშნოთ ცნების ელემენტები, მაგრამ განსჯა მათ გონების საწინააღმდეგო[177] მიმართებად კრავს ნაცვლად იმისა, რომ ისინი ცხოველი გონის თავისთავთან-შესკვნად[178] შეაკავშიროს. სახელმწიფოს საერთო, მაგრამ აუცილებლად ურთიერთგანსხვავებული ინტერესებიდან გამომდინარე საქმიანობები[179] რომ ორგანიზებულნიც აუცილებლად *ერთიმეორისაგან განცალკევებულად* უნდა იქნენ, ეს თავისუფლების სიღრმისა და ნამდვილობის მხოლოდ ერთი აბსოლუტური მომენტია; რადგან ამ უკანასკნელს (თავისუფლებას) სიღრმე მხოლოდ იმდენად აქვს, რამდენადაც იგი თავის განსხვავებულო-

---

[171] innewohnend [172] Regierung [173] Regierung [174] absichtlich [175] schlechthin [176] rechtlich [177] Unvernunft [178] Sich-mit-sich-Zusammenschließen [179] Geschäfte

ბებად განვითარებულა და მათს არსებობამდე მოსულა. მაგრამ თუ კანონმდებლობითს საქმიანობას დამოუკიდებელ ხელისუფლებად ვსახავთ, მით უფრო, თუ წარმოგვიდგენია, რომ ოდესღაც რაღაც მდგომარეობაში, რომელშიც ზემოხსენებულ განსხვავებებს უკვე ჩამოყალიბებულად ვვარაუდობთ, სახელმწიფო წყობასა და ძირითად კანონებს ჯერ კიდევ შექმნა ესაჭიროებოდათ, — ამასთან, მას ვსახავთ *პირველ* ამგვარ ხელისუფლებად იმ შემდგომი განსაზღვრულობით, რომ მასში ყველა მონაწილეობს, ხოლო მმართველ ხელისუფლებას ვსახავთ მისგან დამოკიდებულად, მხოლოდ აღმასრულებლად,— ეს შეხედულება წანამძღვრად გულისხმობს იმის ვერხედვას, რომ ჭეშმარიტ იდეას და, მაშასადამე, ცოცხალსა და გონითს სინამდვილესაც სხვა არა წარმოადგენს რა, თუ არა თავისთავთან-შესკვნილი[180] ცნება, მაშასადამე — სუბიექტურობა, რომელიც ზოგადობას შეიცავს მხოლოდ როგორც თავის ერთერთ მომენტს. ინდივიდუალობა სახელმწიფოს ორგანიზაციაში პირველი და უმაღლესი, *გამჭოლი*[181] *განსაზღვრულობაა*. მხოლოდ მმართველი ხელისუფლების წყალობით და იმის წყალობით, რომ ეს უკანასკნელი თავისთავში მოიცავს კერძო საქმიანობებს კანონმდებლობითის ჩათვლით (რომელიც, *თავისთავად აღებული*, აბსტრაქტულია), არის სახელმწიფო *ერთი*. აქაც, ისევე როგორც ყველგან, არსებითია და ერთადერთი ჭეშმარიტია ლოგიკურის გონებითი მიმართება, წინააღმდეგ იმ გარეგანი მიმართებისა, რომელსაც ამყარებს განსჯისუნარი, ზოგადის ქვეშ ერთეულის და კერძოს სუბსუმციას რომ ვერ სცილდება. ის, რაც ლოგიკურ-გონებითის დეზორგანიზაციას ხდენს, ასევე ახდენს სინამდვილის დეზორგანიზაციასაც.

§ 542

მმართველობაში, როგორც ორგანულ ყოვლადობაში (მთლიანობაში, ტოტალობაში) ა) შემოდის *სუბიექტურობა*, როგორც ცნების განვითარების პროცესში *უსასრულო* ერთიანობა ცნებისა *თავისთავთან*, როგორც სახელმწიფოს ყოვლისმპყრობელი და გადაწყვეტილების მიმღები ნება და ამ უკანასკნელის მწვერვალი, როგორც მისი ყოვლისგამჭვალავი ერთიანობა — *მთავრის* ხელისუფლება. სახელმწიფოს სრულყოფილ ფორმაში, რომელშიც ცნების ყველა მომენტს თავისი თავისუფალი არსებობისათვის მიუღწევია, ეს სუბიექტურობა ე. წ. *მორალური პირი* კი არაა, ან უმრავლესობისაგან მომდინარე გადაწყვეტილებაში განსახიერებული კი არაა (ეს ორივე ისეთი ფორმებია, რომლებშიც გადაწყვეტილების მიმღები ნების ერთიანობა *ნამდვილ* არსებობას ვერ აღწევს), არამედ ნამდვილი ინდივიდუალობაა, გადაწყვეტილების მიმღები *ერთი* ინდივიდის ნებაა, *მონარქიაა*. ამიტომ მონარქიული წყობა *განვითარებული* გონებისეული წყობაა, ყველა სხვა წყობა გონების განვითარებისა და რეალიზაციის უფრო დაბალ საფეხურებს ეკუთვნის.

შენიშვნა: ყველა კონკრეტული სახელმწიფო ხელისუფლების გაერთიანება *ერთ* არსებობად, როგორც ამას ადგილი აქვს პატრიარქალურ მდგომარეობაში ან დემოკრატიული წყობისას, სადაც ყველანი ყველა საქმეში მონაწილეობენ, თავისთავად ეწინააღმდეგება ხელისუფლებათა განაწილების

[180] sich-mit-sich-zusammenschleißend [181] durchdringend

პრინციპს ანუ იდეის მომენტთა განვითარებულ თავისუფლებას. მაგრამ ამასთანავე აუცილებელია, რომ ეს დაყოფა — ხსენებულ მომენტთა ისეთი გაშლა-ჩამოყალიბება[182], რომელსაც თავისუფალი ყოვლადობისთვის (ტოტალობისთვის, მთლიანობისთვის) მიუღწევია,—კვლავ იდეალურ ერთიანობაში, მაშასადამე, სუბიექტურობაში იქნეს უკუმოყვანილი. ეს ჩამოყალიბებული* განსხვავებულობა,—იდეის რეალიზაცია—არსებისეულად შეიცავს იმას, რომ ეს სუბიექტურობა, როგორც რეალური მომენტი, ნამდვილ არსებობად იყოს დაკრისტალებული[183], ამ სინამდვილეს კი მხოლოდდამხოლოდ მონარქის ინდივიდუალობა წარმოადგენს—ერთ პირში წარმოდგენილი სუბიექტურობა აბსტრაქტული, საბოლოო გადაწყვეტისა. ერთობლივი გადაწყვეტისა და ნებების[184] ყველა ფორმას, თუნდ დემოკრატიულად გამოიყვანებოდეს და გამოითვლებოდეს იგი ერთეულ ნებათა ატომისტიკიდან და თუნდ არისტოკრატიულად, — აბსტრაჰირებულის[185] არანამდვილობა ახლავს. აქ არსებით როლს მხოლოდ ორი განსაზღვრულობა თამაშობს — ცნების სათანადო მომენტის აუცილებლობა და ნამდვილობის ფორმა. მხოლოდ სპეკულატური ცნების ბუნებას ძალუძს ამ ვითარების ჭეშმარიტი გაგება მოგვცეს.

ხსენებული სუბიექტურობა, რომელიც მომენტად შედის აბსტრაქტულ გადაწყვეტაში საერთოდ, ერთი მხრივ, იმ განსაზღვრულობისკენ ვითარდება, რომ მონარქის სახელი გარეგან შემკვრელ კავშირად და სანქციად მოგვევლინოს, რომლის ქვეშაც მიმდინარეობს ყველაფერი, რასაც კი მართვის პროცესი გულისხმობს, მეორე მხრივ, იმ განსაზღვრულობისკენ, რომ მას (ამ სუბიექტურობას), როგორც მარტივ მიმართებას თავისთავისადმი, უშუალობის გარკვეულობა და, ამგვარად, ბუნების გარკვეულობა ენიჭებოდეს, ამით კი იმ ვითარებას ვღებულობდეთ, რომ ინდივიდთა მიერ მთავრული ძალაუფლების პატივის მიღება-ვერმიღებას მემკვიდრეობა განსაზღვრავდეს.

§ 543

ბ. კერძო მმართველი ხელისუფლების სფეროში, ერთი მხრივ, ხდება მისი დაყოფა ზემოხსენებულ დარგებად — კანონმდებელ, მართლმსაჯულებით ანუ სამოსამართლო[186] და ადმინისტრაციულსა და პოლიციურ ხელისუფლებად და ა. შ;—და მით მისი დანაწილება სხვადასხვა უწყებებს შორის, რომლებიც თავის მოქმედებაში კანონებიდან ამოდიან, რისთვისაც და რის გამოც იმდენადვე დამოუკიდებელნი არიან თავიანთ საქმიანობაში, რამდენადაც, ამასთანავე, უფრო მაღალი მეთვალყურეობის ქვეშ იმყოფებიან; მეორე მხრივ, ადგილი აქვს მრავალთა მონაწილეობას სახელმწიფოს მართვის საქმეში, რომელნიც ერთადერთ ზოგად წოდებას[187] (§ 528) შეადგენენ, რამდენადაც თავიანთი კერძო ცხოვრების განსაზღვრულობად საყოველთაო მიზნებთან დაკავშირებული საქმიანობა გაუხდიათ. ამ საქმიანობაში ინდივიდუალურად მონაწილეობის უნარისათვის შემდგომ პირობას სათანადო მომზადება[188] და დახელოვნება წარმოადგენს.

---

[182] Ausbildung [183] gediehen [184] Wollen [185] Abstraktum [186] Gerechtigkeitspflege [187] allgemeiner Stand [188] Ausbildung

* გასათვალისწინებელია, რომ „gebildet“ ნიშნავს „ჩამოყალიბებულსაც“ და „განათლებულსაც“, რითაც ჰეგელი მკითხველის გულისყურს ე. წ. განათლებული აბსოლუტიზმისკენ წარმართავს (მთარგმნ. შენ.).

§ 544

გ. წოდებრივი განმგებლობა გულისხმობს მმართველ ხელისუფლებაში ყველა იმათ მონაწილეობას, ვინც კი ეკუთვნის სამოქალაქო საზოგადოებას საერთოდ და ამ მხრივ კერძო პირია — ამასთან, მონაწილეობას კანონმდებლობაში, სახელდობრ, იმ ინტერესთა საერთო მომენტის[189] მოგვარებაში, რომლებშიც სახელმწიფო არ გამოდის და არ მოქმედებს როგორც ინდივიდი (როგორც მოქმედებს, მაგალითად, ომისა და მშვიდობის საკითხში) და რომლებიც ამიტომ არ შედიან მხოლოდდამხოლოდ მთავრული ძალაუფლების კომპეტენციაში ამ უკანასკნელის ბუნებისდა შესაბამისად. ამ მონაწილეობის წყალობით შესაძლებელი ხდება, რომ ამ ადამიანთა სუბიექტური თავისუფლება, მათი წარმოდგენა საკუთარ თავზე და მათი საერთო აზრი რეალურ ქმედითობაში გამოვლინდეს და დაკმაყოფილება ჰპოვოს იმაში, რომ რაღაცას წარმოადგენს.

შენიშვნა: წყობათა კლასიფიკაცია დემოკრატიად, არისტოკრატიად და მონარქიად ჯერ კიდევ იმ კლასიფიკაციად რჩება, რომელიც ყველაზე უფრო გარკვეულად მიგვითითებს მათს სხვადასხვაობაზე სახელმწიფო ძალაუფლებასთან მიმართებაში. ამასთან, ეს წყობანი უნდა მივიჩნიოთ აუცილებელ ფორმებად[190], რომლებსაც სახელმწიფოს განვითარების მსვლელობა ანუ მისი ისტორია წარმოშობს. ამიტომ ზერელე და უგუნური მიდგომა იქნება, თუ მოვინდომეთ ამ ფორმათა განხილვა როგორც ჩვენ მიერ არჩევანის საგნისა. ამ წყობათა აუცილებლობის წმინდა ფორმები, რამდენადაც თითოეული ამ წყობათაგანი სასრული და წარმავალია, დაკავშირებულია, ერთი მხრივ, მათს გადაგვარებულ სახესხვაობებთან, მაგალითად, ოხლოკრატიასთან და ასე შემდეგ, მეორე მხრივ კი უფრო ადრეულ გარდამავალ წარმონაქმნებთან[191]. მაგრამ არც პირველები, არც მეორეები ზემოხსენებულ სამ ჭეშმარიტ ფორმაში არ უნდა ავრიოთ. ასე, მაგალითად, მხოლოდ იმის გამო, რომ სახელმწიფოს სათავეში ერთი ინდივიდის ნება უდგას, ხდება ხოლმე, რომ აღმოსავლურ დესპოტიზმს მონარქიის დაუზუსტებელ სახელს არქმევენ, ისევე როგორც ფეოდალურ მონარქიას, რომელსაც „კონსტიტუციური მონარქიის“ პოპულარული სახელის მიკუთვნებაზეც კი უარს ვერ ეტყვით. ამ ფორმათა განსხვავებაგანუსხვავებლობა ჭეშმარიტი მონარქიისაგან იმას ემყარება, თუ რომელი უფლებრივი პრინციპებია აქ ძალაში, რომლებს აქვს აქ თავისი ნამდვილობა და გარანტია სახელმწიფო ძალაუფლების სახით. ასეთ პრინციპებს წარმოადგენს ისტორიის უფრო ადრეულ მონაკვეთში განვითარებული პრინციპები საკუთრების თავისუფლებისა და პირადი თავისუფლებისა, სამოქალაქო საზოგადოებისა, მისი მრეწველობისა და თემობისა[192], ცალკეულ უწყებათა კანონების მიერ რეგულირებული საქმიანობისა.

საკითხი, რომელზედაც ყველაზე მეტს მსჯელობენ, იმას ეხება, თუ რა აზრით უნდა იქნეს გაგებული კერძო პირთა მონაწილეობა სახელმწიფო საქმეებში; რადგან კერძო პირებად მიჩნეულ უნდა იქნენ, პირველ ყოვლისა, წოდებათა კრებების წევრები, თუნდ თავისთავადი ცალკე ინდივიდების მნიშვნელობა ენიჭებოდეთ მათ და თუნდ მრავალთა ან ხალხის წარმო-

---

[189] dem Allgemeinen [190] Gestaltungen [191] Durchgangsgestalten [192] Gemeinden, ადგილობრივი საზოგადოებები.

მადგენლებისა. საქმე ის გახლავთ, რომ კერძო პირთა აგრეგატს ხშირად
ხალხს უწოდებენ ხოლმე; მაგრამ, ასეთ აგრეგატად აღებული იგი არის
vulgus*, არა pupulus**; და ამ მიმართულებით სახელმწიფოს ერთადერთი მი-
ზანია, რომ ხალხი ძალაუფლებას ხელთ ვერ იგდებდეს და ვერ მოქმედებდეს
როგორც ასეთი აგრეგატი. ხალხის ასეთი მდგომარეობა არაუფლებ-
რიობის[193], არაზნეობრიობის[194], უგუნურების[195] მდგომარეობაა. ასეთ მდგომა-
რეობაში ხალხი იარსებებდა მხოლოდ როგორც უფორმო, აღრეული[196], ბრმა
ძალა, აღელვებული ზღვის სტიქიის მსგავსი, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ
ზღვა თავისთავს ვერ ანადგურებს, როგორც ხალხი გაანადგურებდა თავისთავს,
თუ გონის სტიქიის მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდა. ამგვარი მდგომარეობა
ხშირად ჭეშმარიტი თავისუფლების მდგომარეობად წარმოუდგენიათ ხოლმე.
იმისთვის, რომ აზრი ჰქონდეს საერთო საქმეებში კერძო პირთა მონაწილეობის
საკითხის განხილვას, წინამძღვრად უნდა გვქონდეს მიღებული არა უგუნური,
არამედ უკვე ორგანიზებული ხალხის ანუ ისეთი ხალხის არსებობა, რომელშიც
მმართველი ძალაუფლება[197] არსებობს. მაგრამ ამგვარი მონაწილეობა იმით
როდი იმსახურებს დაინტერესებას, რომ კერძო პირებს, თითქოს, სახელმწიფო
მოხელეებთან შედარებით რამე უპირატესობა ჰქონდეთ გამჭრიახობის მხრივ
(საქმე აუცილებლად სწორედ პირიქით გახლავთ ხოლმე) ან საყოველთაო კე-
თილდღეობისაკენ მიმართული კეთილი ნების მხრივ. უფრო მოსალოდნელია,
სამოქალაქო საზოგადოების წევრები ისეთი ადამიანები იყონ, რომლებიც თა-
ვის უპირველეს განმსაზღვრელად თავის კერძო ინტერესებს და, როგორც ამას
ადგილი აქვს ფეოდალურ მდგომარეობაში, თავისი პრივილეგირებული კო-
რპორაციის ინტერესებს იხდიან. ასე, მაგალითად, გამოცდილება გვიჩვენებს,
რომ ინგლისი, რომლის წყობაც ყველაზე თავისუფლად ითვლება იმის გა-
მო, რომ იქ მოქალაქეებს ყველაზე დიდი წილი უდევთ სახელმწიფო საქმეებში,
დიდად ჩამორჩება ევროპის სხვა განათლებულ ქვეყნებს სამოქალაქო და
სისხლის სამართლის კანონმდებლობაში, საკუთრების უფლებასა და თავი-
სუფლებაში, ხელოვნებისა და მეცნიერებისთვის განკუთვნილ დაწესებულებებ-
ში და რომ ობიექტური თავისუფლება ანუ გონებისშესაბამისი უფლება[198] აქ,
უფრო მეტად, მსხვერპლად ეწირება ხოლმე ფორმალურ თავისუფ-
ლებასა და ცალკეულის კერძო ინტერესს — ეწირება თვით იმ დაწესებულე-
ბებსა და სამფლობელოებშიც კი, რომლებიც რელიგიას უნდა ეძღვნებოდნენ.
კერძო პირთა მონაწილეობას საზოგადო საქმეებში ნაწილობრივ ის ხდის დაინ-
ტერესების ღირსად, რომ აქ (ამ კერძო პირებში. მთარგმნ. შენ.) საქმე საერთო
ინტერესების უფრო კონკრეტულ და, ამიტომ, უფრო დაბეჯითებულ განცდას-
თან გვაქვს, არსებითად კი მას ასეთად ხდის იმის უფლება, რომ საერთო გონი
გარეგანად საერთო ნების გამოვლინებამდე მიდიოდეს საზოგადოე-
ბრივი ამოცანებისკენ მიმართული მოწესრიგებული და გამოკვეთილი აქტივო-
ბის[199] სახით, რომ ამ დაკმაყოფილებით საერთო გონი იმდენადვე ცოცხლობ-
დეს და ხალისდებოდეს თვითონ, რამდენადაც გამოაცოცხლებს და გამოაფხიზ-
ლებს ხელისუფალთ, რომლებსაც ამის წყალობით აღარ გაუქრებათ იმისი მუდ-
მივი ცნობიერება, რომ, თუ სხვათათვის მათი მოვალეობების შეხსენება ჰმარ-

* ბრბო (ლათინური).

** ხალხი (ლათინური).

[193] Unrechtlichkeit [194] Unsittlichkeit [195] Unvernunft [196] wüste [197] Regierungsgewalt [198] vernünftiges Recht [199] Wirksamkeit

თებთ, ამ სხვებსაც თავის მხრივ გარკვეული უფლებები აქვთ. მოქალაქეები საზოგადოებაში უდიდეს უმრავლესობას წარმოადგენენ, ამასთან, ისეთთა უმრავლესობას, ვინც აღიარებულნი არიან როგორც პირნი. ამიტომ მნებებელი[200] გონება თავის არსებობას მათში წარმოგვიდგენს როგორც თავისუფალთა სიმრავლეს ანუ როგორც რეფლექსიისმიერ საყოველთაობას[201], რომელსაც (ამ საყოველთაობას) ნამდვილობა ენიჭება სახელმწიფო ხელისუფლებაში მისი მონაწილეობის სახით. მაგრამ ზემოთ უკვე მივაქციეთ ყურადღება, როგორც სამოქალაქო საზოგადოების ერთერთ მომენტს (§§ 527, 534), იმ გარემოებას, რომ ერთეული ადამიანები ინტერესთა გარეგანი საერთოობიდან სუბსტანციურ ზოგადობამდე მაღლდებიან, სახელდობრ, კ ე რ ძ ო გვარებად — წ ო დ ე ბ ე ბ ა დ ამაღლების სახით, და ზემოხსენებულ მონაწილეობას სახელმწიფოს საქმეთა მართვის საქმეში ისინი ერთეული ადამიანების, როგორც ასეთების, არაორგანული ფორმით კი არ იღებენ (არჩევნების დ ე მ ო კ რ ა ტ ი უ ლ ი წესი), არამედ მასში ერთვებიან როგორც მისი ო რ გ ა ნ უ ლ ი მომენტები, როგორც წ ო დ ე ბ ე ბ ი. ძალაუფლება ანუ რაღაცა ფუნქცია[202] სახელმწიფოში არასოდეს არ უნდა ვლინდებოდეს და არ უნდა მოქმედებდეს უფორმო, არაორგანული სახით ანუ სიმრავლისა და მისის პრინციპიდან ამოსვლით.

წოდებათა კრებებს რომ კ ა ნ ო ნ მ დ ე ბ ე ლ ხ ე ლ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა ს უწოდებენ ხოლმე, ეს თუნდაც იმიტომაა არასწორი, რომ ისინი ხელისუფლების მხოლოდ ერთ შტოს შეადგენენ, რომელშიც ცალკეულ მმართველ უწყებებსაც თავიანთი წილი უდევთ და რომელზედაც მთავრის ხელისუფლებას ის აბსოლუტური ძალა აქვს, რომ საბოლოო გადაწყვეტილების მიღება ამ უკანასკნელს ეკუთვნის. გარდა ამისა, განვითარებულ[203] სახელმწიფოში კანონმდებლობითი საქმიანობა მხოლოდ არსებული კანონების შემდგომსა და შემდგომ სახისმიცემა-ჩამოყალიბებას[204] წარმოადგენს, ხოლო ე. წ. ახალი კანონები სხვა ვერა იქნება რა, თუ არ დეტალებისა და კერძო მომენტების შესწორებები (შდრ. § 529, დამატება), რომელთა შინაარსიც უკვე შემზადებულია სასამართლო პრაქტიკის მიერ, ან წინასწარ გადაწყვეტილიც კია მასში. ე. წ. ს ა ფ ი ნ ა ნ ს ო კანონი, თუმცა იგი წოდებათა მონაწილეობით დგინდება, მაინც არსებითად მ მ ა რ თ ვ ე ლ ო ბ ი ს კ ო მ პ ე ტ ე ნ ც ი ი ს ე უ ლ ი ა, მას უმართებულად ეწოდება კ ა ნ ო ნ ი და ეწოდება მხოლოდ იმ ზოგადი აზრით, რომ იგი მმართველობის ხელთ მყოფი გარეგანი საშუალებების ფართო სფეროს, უფრო მეტიც — ამ საშუალებათა მთელს მოცულობას ეხება. მართალია, ფინანსებს საქმე აქვს მოთხოვნილებათა მთელ კომპლექსთან, მაგრამ ეს მოთხოვნილებები თავისი ბუნებით კ ე რ ძ ო ა, მარად წარმოქმნადი და ცვალებადი. საერთო ბიუჯეტის[205] მთავარი შემადგენელი ნაწილი რომ, ამასთან, ისე განიხილებოდეს, როგორც მუდმივი სიდიდე (რაც იგი ფაქტობრივად მართლაც არის), მაშინ გადაწყვეტილებას მის შესახებ უფრო მეტად ექნებოდა კანონის ბუნება, მაგრამ იმისთვის, რომ კანონს წარმოადგენდეს, იგი ერთხელ და სამუდამოდ მიღებული რამ უნდა იყოს და არა ყოველ წელიწადს ან რამდენიმე წელიწადში ერთხელ დასადგენი. მთელი თანხის ის ნაწილი, რომელიც დროისა და გარემოებების მიხედვით იცვლება, სინამდვილეში მის მხოლოდ მცირე პროცენტს მოიცავს და მით უფრო ნაკლებ წარმოადგენს თავისი ხასიათით კანონს მის თაობაზე გადაწყვეტილების

---

[200] wollend [201] Reflexions Allgemeinheit [202] Tätigkeit [203] gebildet [204] Fortbilden [205] Bedarf

მიღება. და მაინც, მხოლოდ ეს მცირე ცვლადი ნაწილია, დისკუსიის საგნად რომ შეიძლება გახდეს და ცვალებად, ყოველწლიურ განსაზღვრას დაექვემდებაროს, რომელსაც შემდეგ უსამართლოდ მიეკუთვნება ბიუჯეტისათვის ანუ ფინანსებისათვის, მათს მთლიანობაში აღებულისთვის, „ხმის მიცემის" მაღალფარდოვანი სახელი. ადამიანის ჩვეულებრივი საღი ჭკუაც ხედავს, რომ შეუფერებელია, ყოველწლიურად და ერთი წლის ვადით მისაღებ გადაწყვეტილებას კანონი ეწოდებოდეს და რომ სხვადასხვაა ერთი მხრივ თავისთავად-და-თავისთვის ზოგადი, როგორც ჭეშმარიტი კანონის შინაარსი, და მეორე მხრივ რეფლექსიისმიერი საყოველთაობა, რომელიც მხოლოდ გარეგანად მოიცავს იმას, რაც თავისი ბუნებით მრავლობითია. ფინანსური ბიუჯეტის ყოველწლიურ დამტკიცებას რომ კ ა ნ ო ნ ს უწოდებენ, ეს მხოლოდ იმას ემსახურება, რომ, — რაკიღა წანამძღვრად აღებულია კანონმდებელი და მმართველი ხელისუფლების ურთიერთგაყოფილობა, — ხელი შეეწყოს იმ ილუზიის შენარჩუნებას, თითქოს ამ გაყოფას ნამდვილად ჰქონდეს ადგილი, და იმის დამალვას, რომ კანონმდებელი ხელისუფლება სინამდვილეში საკუთრივ მმართველურ საქმიანობაშია ჩაბმული, როცა ფინანსების თაობაზე გადაწყვეტილებას იღებს. რაც შეეხება ფინანსური ბიუჯეტის[206] ახალი და ახალი დადასტურების უფლებაში ჩადებულ ი ნ ტ ე რ ე ს ს — სახელდობრ, ინტერესს, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ წოდებათა კრებას ამ კენჭისყრის სახით ხელთ აქვს ი ძ უ ლ ე ბ ი ს ს ა შ უ ა ლ ე ბ ა მთავრობის მიმართ და ამგვარად — გარანტია უფლებათა შელახვისა[207] და ძალადობის წინააღმდეგ, იგი (ეს ინტერესი), ერთი მხრივ, ზედაპირული მოჩვენებითობაა, რადგან სახელმწიფოს ფინანსთა ის მოწყობა, რაც აუცილებელია სახელმწიფოს დგომა-არსებობისათვის, ვერ განისაზღვრება სხვა რამ გარეშე გარემოებებით და ვერც სახელმწიფოს დგომა-არსებობა გახდება ყოველწლიური შეეჭვების საგანი. ეს ისევე შეუძლებელია, როგორც, მაგალითად, ის, რომ მმართველობას შეეძლოს მართლმსაჯულების მხოლოდ შეზღუდული დროით დაშვება და მოწყობა, რათა ამ ინსტიტუტის მოქმედების შეჩერების მუქარითა და იმ შიშის გამოყენებით, რასაც აქედან გამომდინარე ძარცვა-გლეჯის მდგომარეობა გამოიწვევს კერძო პირებში, ხელთ ჰქონდეს იძულების იარაღი მათ მიმართ. მაგრამ, თუ საკითხს სხვა მხრიდან მივუდგებით, წარმოდგენა ისეთი ვითარებისა, რომელშიც იძულების საშუალებათა ხელთ ქონა სასარგებლო და საჭირო იქნებოდა, ერთი მხრივ დამყარებულია მცდარ შეხედულებაზე, თითქოს მთავრობასა და ხალხს შორის ხელშეკრულებითი დამოკიდებულება არსებობდეს, მეორე მხრივ კი იგი (ეს წარმოდგენა) გულისხმობს ამ ორის (მთავრობისა და ხალხის) გონის ისეთი ურთიერთდაშორების შესაძლებლობას, რომლის დროსაც სულაც შეუძლებელი იქნებოდა რაიმე სახელმწიფო წყობაზე ან მმართველობაზე ლაპარაკი. თუ ამგვარ ცარიელ შესაძლებლობას, რომ იძულების ამგვარი საშუალებებით რაღაცას ე შ ვ ე ლ ო ს, განხორციელებულად წარმოვიდგენთ, მაშინ ასეთი თავისშველა, უფრო, სახელმწიფოს მორყევისა და დაშლის ტოლძალი აღმოჩნდებოდა. მაშინ აღარ იქნებოდა მთავრობა, არამედ იარსებებდნენ მხოლოდ პარტიები, მათ მიერ ერთიმეორის დათრგუნვა და ძალადობა. სახელმწიფოს აღნაგობის[208] წარმოდგენა მხოლოდ შიშველ განსჯისმიერ სტრუქტურად[209] ანუ მის შიგნით ერთიმეორისადმი გარეგან ძალთა წო-

[206] Finanzetat [207] Unrecht [208] Einrichtung [209] Verstandesverfassung

ნასწორობის მექანიზმად ეწინააღმდეგება იმის ძირითად იდეას, რაც არის სახელმწიფო.

დასასრულ, სახელმწიფოს ის მხარეც აქვს, რომ იგი რომელიღაც ე რ თ ე უ ლ ი ბ უ ნ ე ბ რ ი ვ ა დ გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ უ ლ ი ხ ა ლ ხ ი ს უშუალო სინამდვილეა. როგორც ერთეული ინდივიდი, იგი გ ა მ ო მ რ ი ც ხ ვ ე ლ ი ა ს ხ ვ ა ასეთივე ინდივიდების მიმართ. მათ (ამ ინდივიდთა) დ ა მ ო უ კ ი დ ე ბ უ ლ ე ბ ა შ ი ერთმანეთისადმი ადგილი აქვს თვითნებობასა[210] და შემთხვევითობას, რადგან უფლებისეული ზოგადობა, რომელსაც მხედველობაში ექნებოდა ამ პირთა მთელი ავტონომიური ყოვლადობა, მათ შორის მხოლოდ ჯ ე რ-არს, რომ იყოს, მაგრამ არ არის ნ ა მ დ ვ ი ლ ა დ. ეს დამოუკიდებლობა ამ პირთა შორის აღძრულ დავას[211] ძალისეულ მიმართებად ხდის, ო მ ი ს მ დ გ ო მ ა რ ე ო ბ ა დ, რომლის საჭიროებისთვისაც ამა თუ იმ ხალხის ზოგადი წოდება თავისთავს აკისრებს თავისი სახელმწიფოს დამოუკიდებლობის დაცვას სხვა სახელმწიფოებთან მიმართებაში და, ამგვარად, თავისთავს განსაზღვრავს გ უ ლ ა დ ო ბ ი ს მ ა ტ ა რ ე ბ ე ლ წ ო დ ე ბ ა დ.

§ 546

წელან დახასიათებული მდგომარეობა სახელმწიფოს სუბსტანციას მის ინდივიდუალობაში, რომელიც აბსტრაქტულ ნეგატიურობად ვითარდება, გვიჩვენებს როგორც იმ ძალას რომელიც ერთეული ადამიანების კერძო დამოუკიდებლობა და მათი ჩაძირულობა ფლობისეულ გარეგან აქარსობასა და ბუნებრივ ცხოვრებაში თავისთავს ა რ ა რ ა უ ლ რამე გრძნობს; როგორც ძალას, რომელიც შესაძლებელს ხდის საერთო სუბსტანციის დაცვა-შენარჩუნებას ბუნებითი და კერძო ცხოვრების მსხვერპლად გაღების წყალობით, რაც ინდივიდუალურ ადამიანთა სულისკვეთებაში ხდება, — ყოველივე იმის არადჩაგდებას მათ მიერ, რაც ამაოებად ჩანს ამ სუბსტანციის პირისპირ.

2. გ ა რ ე გ ა ნ ი ს ა ხ ე ლ მ წ ი ფ ო ს ა მ ა რ თ ა ლ ი

§ 547

ომის მდგომარეობა ხიფათში აგდებს სახელმწიფოთა დამოუკიდებლობას. მეორე მხრივ, იგი იწვევს თავისუფალი ინდივიდი-ხალხების[212] მიერ ერთმანეთის აღიარებას (§ 430) და ს ა მ შ ვ ი დ ო ბ ო ხ ე ლ შ ე კ რ უ ლ ე ბ ა თ ა გზით, რომლებიც, მათ დამდებთა აზრით სამარადისონი უნდა იყონ. აფიქსირებს ამ ურთიერთაღიარებას, ისევე როგორც ამ ხალხთა კერძო უფლებებს ერთმანეთის მიმართ. გ ა რ ე გ ა ნ ი ს ა ხ ე ლ მ წ ი ფ ო სამართალი, ერთი მხრივ, ამ პოზიტიურ ტრაქტატებზეა დაფუძნებული, მაგრამ ამდენად იგი მოიცავს მხოლოდ ისეთ უფლებებს, რომლებიც მოკლებულია ჭეშმარიტ ნამდვილობას (§ 545), მეორე მხრივ კი, იგი ემყარება ე. წ. საერთაშორისო სამართალს („ხალხთა სამართალს“), რომლის ზოგად პრინციპსაც ის წანამძღვარი წარმოადგენს, რომ სახელმწიფოები ა ღ ი ა რ ე ბ უ ლ ი ა ერთიმეორის მიერ, აქე-

[210] Willkür [211] Streit [212] Völkerindividuen

დან გამომდინარე, მათი უკონტროლო მოქმედება ერთიმეორის მიმართ იმგვარადაა შეზღუდული, რომ შესაძლებელი ხდება მშვიდობა მათ შორის. გარეგანი სახელმწიფო სამართალი ინდივიდებსაც, ვითარცა კერძო პირებს, ასხვავებს სახელმწიფოსაგან და, საერთოდ, ზ ნ ე ე ბ ს ემყარება.

3. მ ს ო ფ ლ ი ო ი ს ტ ო რ ი ა

§ 548

ამა თუ იმ ხალხის გონს, ვინაიდან იგი ნამდვილია და მისი თავისუფლება ბუნების სახით არის, თავისი ამ ბუნებითი მხარის წყალობით გააჩნია გეოგრაფიული და კლიმატური განსაზღვრულობის მომენტი. იგი (ეს გონი) დ რ ო შ ი ა და, შინაარსობრივად, თავისი არსებითად კ ე რ ძ ო პ რ ი ნ ც ი პ ი აქვს; შესაბამისად, მან თავისი ცნობიერებისა და თავისი სინამდვილის განვითარების ამ პრინციპით განსაზღვრული გზა უნდა განვლოს, იგი თავისთავში ი ს ტ ო რ ი ა ს შეიცავს. რამდენადაც იგი შემოფარგლული გონია, მისი დამოუკიდებლობა დაქვემდებარებული რამ არის; იგი ს ა ყ ო ვ ე ლ თ ა ო მ ს ო ფ ლ ი ო ი ს ტ ო რ ი ა შ ი გადადის, რომლის ხდომილებებსაც კერძო ხალხების გონთა დიალექტიკა — მ ს ო ფ ლ ი ო ს ა მ ს ჯ ა ვ რ ო — წარმოადგენს.

§ 549

ეს მოძრაობა გონითი სუბსტანციის განთავისუფლების გზაა, ის საქმე[213], რომლის ძალითაც მასში (ამ მოძრაობაში) სამყაროს აბსოლუტური საბოლოო მიზანი სრულდება, ჯერ მხოლოდ თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ-მ ყ ო ფ ი გონი ცნობიერებასა და თვითცნობიერებამდე მიდის, მაშასადამე, თავისი თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი არსების გაცხადებასა და ნამდვილობამდე, და თავისთვის გარეგანად საყოველთაო გონადაც, მ ს ო ფ ლ ი ო გ ო ნ ა დ[214] იქმნება[215]. რამდენადაც ეს განვითარება დროსა და აქარსობაშია და, ამიტომ, ი ს ტ ო რ ი ა შ ი ც, ამდენად მის ცალკეულ მომენტებსა და საფეხურებს ხ ა ლ ხ თ ა გ ო ნ ნ ი[216] წარმოადგენენ. ყოველი მათგანი, როგორც ერთეული და ბუნებითი თავისს რომელობითს (თვისობრივს) განსაზღვრულობაში, მოწოდებულია მხოლოდ ერთი საფეხური დაიკავოს და მთელი საქმის მხოლოდ ერთი მოქმედება[217] შეასრულოს.

შენიშვნა: ისტორიაში რომ თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი მიზნისა და მისგან ცნების შესაბამისად განვითარებადი განსაზღვრულობების არსებობას უშვებენ, როგორც წანამძღვარს, ამას ისტორიის აპრიორულ განხილვას ეძახიან ხოლმე და ფილოსოფიას ისტორიის აპრიორულ წერას უსაყვედურებენ; ამიტომ ამ საყვედურის თაობაზე და, საერთოდ, ისტორიის წერის თაობაზე ერთი დამაზუსტებელი შენიშვნის გამოთქმა გვმართებს. ისტორიას (და, სახელდობრ, არსებითად, მსოფლიო ისტორიას) რომ საფუძვლად რაღაცა თავისთავადი და თავისთვისი საბოლოო მიზანი უდევს, ეს მიზანი რომ მასში ნამდვილად განხორციელებულა და ხორციელდება (განგების გეგმა) და რომ, საერთოდ, ისტო-

---

[213] Tat [214] Weltgeist [215] wird [216] Völkergeister [217] Geschäft

რიაში არის *გონება*, ეს თვით ფილოსოფიური მიდგომის ფარგლებშივე გარდუვალად უნდა დადასტურდეს და, მაშასადამე, თავისთავად-აუცილებლად[218] უნდა იქნეს აღიარებული. საყვედური მხოლოდ მაშინ გვეთქმის, თუ წინამძღვრებად თვითნებურ წარმოდგენებსა და აზრებს ავიღებთ და მოვინდომებთ, ისტორიული ხდომილებები და ქმედებები მათ მოვარგოთ. ამგვარი აპრიორული მიდგომა დღეს უპირატესად იმათი ცოდვაა, ვინც ცდილობს თავი წმინდა ისტორიკოსად გვაჩვენოს და ამავე დროს, თუკი შემთხვევა მიეცა, ფილოსოფოსობის წინააღმდეგ გამოდის ერთი მხრივ საერთოდ და მეორე მხრივ—ისტორიაში კერძოდ. მათთვის ფილოსოფია აბეზარი მეზობელია, რადგან იგი თვითნებური კონსტრუქციებისა და ფანტაზიების წინააღმდეგ გამოდის. ამგვარი აპრიორული ისტორიკოსობა ზოგჯერ იქ იჩენს ხოლმე თავს, სადაც ყველაზე ნაკლებ მოელით, უპირატესად ფილოლოგიაში, და გერმანიაში მეტად, ვიდრე საფრანგეთში ან ინგლისში, სადაც ისტორიული მეცნიერება უკვე იმდენად დაწმენდილია, რომ შედარებით მყარი და მომწიფებული სახე აქვს მიღებული. ფანტასტიკური კონსტრუქციების აგებამ, როგორიცაა, მაგალითად, წარმოდგენა რაღაცა წინარემდგომარეობისა[219] და წინარეხალხის შესახებ, რომელსაც ღვთის ჭეშმარიტი შემეცნება და ყველა მეცნიერება ჰქონია, ქურუმთა ერების[220] შესახებ, მაგალითად, — უფრო კერძოდ რომ ვთქვათ, — ერთი რომაული ეპოსის შესახებ, რომელიც თითქოსდა ისტორიულად მნიშვნელადი ცნობების წყარო გამხდარა რომის უძველესი ისტორიის დასურათხატებისათვის, და ასე შემდეგ, ხდომილებათა ფსიქოლოგიური საფუძვლებისა და კავშირების პრაგმატისტული შეთხზვის ადგილი დაიკავა. დღეს ფართო საზოგადოება, როგორც ეტყობა, წყაროებზე დამყარებული, *სწავლული და გონებამახვილური* ისტორიის ნიშნად თვლის ამგვარი ფუტურო წარმოდგენების შეთხზვას, რაც უსარწმუნოესი ისტორიის წინააღმდეგაა მიმართული, მეცნიერების სანაგვიდან ამგვარი წარმოდგენების ამოთრევას ჩვენგან დაშორებული ვითარებების აღსაწერად, მათს ერთი მეორეზე ახუხულებას და გაბედულ კომბინირებას.

თუ ისტორიის ამ სუბიექტურ განხილვას უგულვებელვყოფთ, მაშინ ამისი საკუთრივ საპირისპირო მოთხოვნა, რომ ისტორია განიხილებოდეს რაღაცა *ობიექტური მიზნის* მიხედვით, თავის მთლიანობაში ტოლძალი იქნება იმ ერთის შეხედვით კიდევ უფრო გამართლებული მოთხოვნისა, რომ ისტორიკოსი *მიუდგომელი* იყოს. ამ მოთხოვნას განსაკუთრებით *ფილოსოფიის ისტორიას* უყენებენ ხოლმე, რომელშიც, როგორც ასეთში, ამ მოთხოვნის წამომყენებელთა აზრით, არ უნდა ჩანდეს არავითარი მიკერძოება რომელიმე წარმოდგენისა ან შეხედულებისადმი, ისევე როგორც მოსამართლეს არ უნდა ჰქონდეს კერძო ინტერესი მოდავე მხარისადმი. მოსამართლის მიმართ, ამასთანავე, გულისხმობენ, რომ იგი თავის თანამდებობას ზერელედ და ცუდად უძღვება, თუკი არა აქვს ინტერესი, უფრო მეტიც,—სხვა ყოველივეს გამომრიცხველი ინტერესი სამართლიანობისადმი[221], ეს უკანასკნელი თავის მიზნად, ამასთან, ერთადერთ მიზნად არ გაუხდია და მსჯავრისაგან თავს იკავებს. მოსამართლისადმი წამოსაყენებელ ამ მოთხოვნას შეგვიძლია სამართლიანობისადმი *მიკერძოების* მოთხოვნა ვუწოდოთ და არაა ძნელი მისი გარჩევა

[218] an und für sich notwendig [219] Urzustand [220] Priestervölker [221] Recht

სუბიექტური მოთხოვნისაგან. რაც შეეხება იმ მიუკერძოებლობას, რომელსაც ისტორიკოსისაგან მოითხოვენ, ზოგ-ზოგის იმ თითქოსდა ფხიზელ, თვითკმაყოფილ მსჯელობაში, რომელიც წეღან ვახსენეთ, სწორედ ეს გარჩევა იკარგება ხოლმე და ორივე სახის ინტერესი ერთიმეორეში ირევა, როცა ჰსურთ, რომ ისტორიკოსმა თავის საქმეში არ შემოიტანოს არავითარი გარკვეული მიზანი და თვალსაზრისი[222], რომლის მიხედვითაც იგი ხდომილებებს გამოყოფს საერთო ნაკადიდან, დაალაგებს და შეაფასებს. ისტორიკოსისაგან მოითხოვენ, მოგვითხროს ეს ხდომილებები მათს კერძოობაში, მათ შორის მიმართების დამყარებისა და მათი გააზრების გარეშე, ისე როგორც თვალწინ დაჰხვდება. ამაზე, მართალია, არავინ დავობს, რომ ისტორიას *საგანი* უნდა ჰქონდეს, მაგალითად, რომი, მისი ბედ-იღბალი ან რომის იმპერიის დაცემა. მაგრამ დიდი ფიქრი არ სჭირდება იმის დანახვას; რომ სწორედ ეს წინასწარ აღებული მიზანია, საფუძვლად რომ უდევს როგორც თვით ხდომილებათა გამოყოფას, ისე მათს შეფასებას, რითაც ამ ხდომილებებს მნიშვნელობა ანუ ამ მიზანთან მეტ-ნაკლებად შორეული მიმართება ენიჭება. ასეთ მიზანსა და ასეთ შეფასებას მოკლებული ისტორიული ნაშრომი მხოლოდ წარმოდგენის უნარის ცეტური ვარჯიში იქნებოდა და საბავშვო ზღაპარსაც კი ვერ გაუტოლდებოდა, რადგან ბავშვებიც მონაყოლისაგან მოითხოვენ ხოლმე რაღაც ინტერესს, ანუ რაღაცა მიზანს, რომელიც გუმანისათვის მაინც იქნება მინიშნებული, და მონათხრობ ხდომილობათა და მოქმედებათა მიმართებას ამ უკანასკნელისადმი. რომელიმე *ხალხის* აქარსობაში სუბსტანციურ მიზანს წარმოადგენს სახელმწიფოდ ყოფნა და ასეთად თავისთავის შენარჩუნება. სახელმწიფოებრივ ჩამოყალიბებას მოკლებულ ხალხს („ნათესავს"), როგორც ასეთს, საკუთრივ ისტორია არა აქვს, მსგავსად იმისა, ახლაც რომ არიან ხალხები, რომელნიც სახელმწიფოს გარეშე არსებობენ, და სხვები, დღესაც რომ ველურ ეთნოსებად („ნათესავებად", „ნაციებად") არსებობენ*. რაც თავს გადაჰხდება ხოლმე რომელსამე ხალხს და მასში ხდება, იმას თავისი არსებითი მნიშვნელობა სახელმწიფოსთან მიმართებაში აქვს, ინდივიდთა ბედის კერძო პერიპეტიები კი სხვა ყველაფერზე მეტადაა დაშორებული ზემოხსენებულ საგანს, რომელიც ისტორიას ეკუთვნის. თუ რომელიმე პერიოდის გამოჩენილ ინდივიდთა ხასიათში დროის საერთო გონი გამოიხატება და მათი კერძო თვისებები იმ შედარებით შორეულსა და ბუნდოვან გამაშუალებლებს[223] წარმოადგენენ, რომელშიც ეს უკანასკნელი მაინც კიდევ კიაფობს, თუმც კი გამკრთალებული ფერებით, თუ რაღაცა პატარა ამბის, თუნდაც ერთი სიტყვის ცალკეული დეტალები რაღაცა სუბიექტურ განსაკუთრებულობას კი არ გამოთქვამენ, არამედ დროს, ხალხს, ეპოქის განათლების ხასიათს გვიჩვენებენ მკვეთრად და თვალსაჩინოდ და თუ ამგვართა გამოძებნა მხოლოდ გონებამახვილი ისტორიკოსის პრივილეგიაა, სამაგიეროდ დანარჩენ ერთეულ წვრილმანთა მასა ზედმეტი მასაა, რომლის სათითაო გულმოდგინე აღრიცხვაც მხოლოდ თრგუნავს და აბნელებს იმას, რაც ისტორიის ღირსი საგანია. გონისა და

[222] Ansicht [223] Medien

* ბერძნული ტერმინით «ეთნოსი» ვთარგმნით სიტყვას «Nation» («ნაცია»). ვინაიდან ეს ლათინური ძირის სიტყვა ეტიმოლოგიურად «დაბადებასთან», შთამომავლობასთანაა დაკავშირებული (nascor—ვიშობი), ფრჩხილებში ვუთითებთ მის ზუსტ სემანტიკურსა და ეტიმოლოგიურ შესატყვისს ძველი ქართულიდან — «ნათესავი» (მთარგმნ. შენ.).

მისი დროის არსებით მახასიათებლებს ყოველთვის დიდი ხდომილებები გვინახავენ. ამიტომ სწორი ალღოს ნაკარნახევია, კერძო დეტალთა ამგვარ ასახვასა და დროის გონის მაჩვენებელ ამგვარ შტრიხთა ამოკითხვას რომ რომანში მიეჩინა ადგილი (როგორიცაა ვალტერ სკოტის რომანები და სხვა ამგვარი). კარგ გემოვნებად უნდა ჩაითვალოს, არაარსებითი, კერძო ცხოვრების დეტალთა სურათს რომ ავტორები არაარსებით მასალასთან დააკავშირებენ ხოლმე, რომელსაც რომანი პირადი ამბებიდან და სუბიექტური ვნებებიდან სესხულობს. მაგრამ როდესაც ე. წ. „სიმართლის“ ინტერესებში დროის ზოგად ინტერესთა გამომხატველ წარმოდგენებს ზედ ამ დროისა და ისტორიული პირობების ინდივიდუალურ წვრილმან შტრიხებს მიატმასნიან ხოლმე, ეს არა მარტო სწორი მსჯავრისა და გემოვნების საწინააღმდეგოა, არამედ ობიექტური ჭეშმარიტების ცნების საწინააღმდეგოც, რომლის მიხედვითაც გონისათვის ჭეშმარიტია მხოლოდ ის, რაც სუბსტანციურია, მაგრამ არა სიცარიელე გარეგანი საგნებისა[224] და შემთხვევითობებისა, და სავსებით სულერთია, ასეთი უმნიშვნელო დეტალები ფაქტობრივად დადასტურებულია თუ, — ისე როგორც რომანში ხდება,—შეთხზულია დახასიათების მიზნით და ამა თუ იმ პირს ან გარემოებას მიკუთვნებული. ბიოგრაფიის ინტერესი (ბარემ ესეც რომ ვახსენოთ) ერთი შეხედვით ზოგადი მიზნისადმი პირდაპირ დაპირისპირებული ჩანს. მაგრამ ბიოგრაფიას ფონად აქვს ის ისტორიული სამყარო, რომელთანაც დაკავშირებულია ინდივიდი. თვით სუბიექტურად ორიგინალური დეტალიც კი, თვით ჰუმორისტული ელემენტიც კი ამ ისტორიულ შინაარსზე მიგვანიშნებს და ამით ჩვენს ინტერესს ზრდის. მაგრამ ოდენ-განცდისეულს[225] სხვა ნიადაგი და სხვა ინტერესი აქვს, ვიდრე ისტორიას.

როდესაც მიუდგომლობის მოთხოვნა წაეყენება ხოლმე ფილოსოფიის ისტორიას, ისევე როგორც რელიგიის ისტორიას — ერთი მხრივ საერთოდ რელიგიისას, მეორე მხრივ ეკლესიისას, — მაშინ კიდევ უფრო მკვეთრად ესმის ხოლმე ხაზი იმას, რომ რაიმე ობიექტური მიზნის დაშვება აქ იმთავითვე უნდა გამოირიცხოს. როგორც ზემოთ სახელმწიფოს ვუწოდეთ ის საქმე[226], რომელთანაც ისტორიკოსის მსჯელობამ მიმართებაში უნდა მოიყვანოს პოლიტიკური ისტორიის ხდომილებები, ისევე აქაც ჭეშმარიტება უნდა მივიჩნიოთ იმ საგნად, რომელთანაც გონის ცალკეული მოქმედებებისა და ხდომილებების მიმართება უნდა გავარკვიოთ. მაგრამ უფრო ხშირად ამის საწინააღმდეგო წანამძღვარს ადგებიან ხოლმე — რომ ამ ისტორიებს, რომელთა განხილვასაც ეხება საქმე, მხოლოდ სუბიექტური მიზნები ანუ მხოლოდ შეხედულებები და წარმოდგენები აქვთ შინაარსად და არა თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი საგანი — ჭეშმარიტება, და ეს იმ უბრალო მიზეზით, რომ ჭეშმარიტება არ არსებობს. ასეთი შეხედულების თანახმად, ჭეშმარიტებისადმი ინტერესიც მხოლოდ მიკერძოებად წარმოგვიდგება ამ სიტყვის ჩვეულებრივი აზრით, სახელდობრ, მიკერძოებად რაღაც ისეთი შეხედულებებისა და წარმოდგენებისადმი, რომლებიც ყველა ერთნაირად უშინაარსონი და უმნიშვნელონი არიან. ამგვარად, ისტორიულ ჭეშმარიტებას, ამ შეხედულების თანახმად, მხოლოდ სისწორის[227], გარეგან ხდომილებათა ზუსტი აღრიცხვარეპორტირების აზრი აქვს, რომელიც არ შეიცავს არავითარი სხვა შეფასე-

[224] Existenzen [225] nur Gemütliche [226] Tat [227] Richtigkeit

ბის[228] შესაძლებლობას, თუ არა შეფასებისას სისწორის თვალსაზრისით, რითაც მხოლოდ რაოდენობითისა და რომელობითის (თვისობრიობითის) მსჯელობებს გამოვთქვამთ, მაგრამ არა აუცილებლობისა და ცნებისას (შდრ. შენიშვნები § 172 და 178). მაგრამ თუ პოლიტიკურ ისტორიაში რომი ან გერმანული იმპერია წარმოადგენს იმ ნამდვილსა და ჭეშმარიტ მიზანს, რომელთანაც მიმართებაში უნდა მოვიყვანოთ და რომლის მიხედვითაც უნდა შევაფასოთ მოვლენები, მით უფრო საყოველაო ისტორიაში თვით ზოგადი გონი, მისი ცნობიერება თავისთავისა და თავისი არსებისა ის ნამდვილი საგანი, შინაარსი და მიზანი, რომელსაც, თავისთავად და თავისთვის, ემსახურება ყველა სხვა მოვლენები, ასე რომ მათ ღირებულება და არსებობაც კი მხოლოდ მისდამი მიმართების მიერ აქვთ, ანუ იმ მსჯელობის[229] მიერ, რომლითაც ისინი მასში სუბსუმირდებიან, ხოლო იგი მათში ინჰერენტულია. გონის მსვლელობაში რომ თავისუფლება ანუ მისი მისივე ცნების მიერ განსაზღვრული განვითარება განმსაზღვრელია (გონი კი არა მარტო ქრის[230] ისტორიასა ზედა, როგორც წყალთა ზედა, არამედ მასში მუშაობს[231] და მისი ერთადერთი მამოძრავებელია*) და მხოლოდ მისი ცნება რომაა თავისთავის საბოლოო მიზანი, ანუ ჭეშმარიტება, — სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისტორიაში რომ გ ო ნ ე ბ ა არის, ეს, ერთი მხრივ, სარწმუნო[232] ვარაუდია[233], მეორე მხრივ კი ფილოსოფიისაგან მიღწეული განჭვრეტაა.

§ 550

გონის ეს გამოთავისუფლება, რომელშიც იგი თავისთავისკენ და თავისი ჭეშმარიტების განამდვილებისკენ მიდის, და მისი ამ გამოთავისუფლების პროცესი[234] უმაღლესი და აბსოლუტური ს ა მ ა რ თ ა ლ ი ა. რომელიმე კერძო ხალხის თვითცნობიერება ზოგადი გონის განვითარების ამ მოცემული საფეხურის მატარებელია მისს აქარსობაში და ის ობიექტური სინამდვილეა, რომელშიც გონი თავის ნებას დებს. ამ აბსოლუტური ნების მიმართ სხვა კერძო ხალხების გონთა ნება უმართლოა[235], ეს ხალხი მსოფლიოზე გაბატონებული ხალხია; მაგრამ საყოველთაო გონი ასევე გადააბიჯებს თავის ყოველ ამჯერად საკუთრებას, როგორც ერთ კერძო საფეხურს, რათა შემდეგ ეს ხალხი შემთხვევითობის სათარეშოდ და მისი მსჯავრის საგნად გახადოს.

§ 551

თუმცა სინამდვილის ეს პროცესი ე რ თ ე უ ლ თ ა მოქმედებად[236] და, ამგვარად, მისი შედეგი ერთეულთა ქმნილებად[237] მოჩანს, ეს ერთეულნი თავიანთი შრომის სუბსტანციური შინაარსის თვალსაზრისით ი ა რ ა ღ ე ბ ი არიან და მათი სუბიექტურობა, რომელიც მათი საკუთრად დამახასიათებელია[238], ცარიელი ფორმაა ქმედებისა. ამიტომ ის, რასაც ისინი თავისთვის აღწევენ თავისი ინდივიდუალური წვლილით ამ სუბსტანციურ, მათგან დამოუკიდებლად მომზადებულსა და განსაზღვრულ საქმეში, მხოლოდ სუბიექტური წარმოდგენის ფორმალური საყოველთაობაა, **სახელია**[329], დიდებაა, რომელიც მათ ჯილდოდ ერგებათ.

---

* ძველი აღთქმის სიტყვებში «სული ღვთისა იქცეოდა ზედა წყალთა» «სულის» ფარდად გერმანული ტექსტი ხმარობს «გონს» (Geist), სიტყვას schwebte («იქცეოდა», ქროდა) ერითმება და მასთან ასოციირებულია (გოეთეს აქეთ მაინც) სიტყვა webt (ქსოვს). ჰეგელს ორივე ეს თანხვედრა აქვს გამოყენებული (მთარგმნ. შენ.).

[228] Urteil [229] Urteil [230] schwebt [231] webt [232] plausibler [233] Glaube [234] Geschäft [235] rechtlos [236] Handlung [237] Werk [238] Eigentümliches [239] Ruhm

§ 552

ხალხის გონი შეიცავს ბუნებითს აუცილებლობას და გარეგან აქარსობაშია ჩართული (§ 483). თავისთავად უსასრულო ზნეობრივი სუბსტანცია თავისთვის კერძოა და შემოფარგლული (§ 549 და 550), მისი სუბიექტური მხარე შემთხვევითობითაა აღბეჭდილი, ესაა გაუცნობიერებელი[240] ზნეობა[241] და თავისი შინაარსის ცნობიერება, როგორც დროითად სახეზე-მყოფისა და გარეგან ბუნებასა და სამყაროსთან მიმართებაში მდგომისა. მაგრამ სწორედ ამ ზნეობრიობაში *მოაზროვნე* გონია, თავისთავში რომ მოხსნის იმ სასრულობას, რომელიც მას, როგორც ხალხის გონს, გააჩნია თავისი სახელმწიფოსა და მისი დროითი ინტერესების, კანონებისა და ზნეთა სისტემის სახით, და მაღლდება თავისთავის თავისს არსებითობაში[242] ცოდნამდე — ცოდნამდე, რომელსაც მაინც კიდევ ახლავს ხალხის გონისათვის იმანენტური შემოფარგლულობა. რაც შეეხება მსოფლიო ისტორიის მოაზროვნე გონს, იგი, იცილებს რა კერძო ხალხების გონთა ამ შემოფარგლულობებსა და საკუთარ სამყაროულობას, იმეცნებს[243] თავის კონკრეტულ ზოგადობას და მაღლდება *აბსოლუტური გონის*, როგორც მარად ნამდვილი ჭეშმარიტების, ცოდნამდე, რომელშიც /ამ ჭეშმარიტებაში/ მცოდნე გონება თავისუფალია თავისთვის და აუცილებლობა, ბუნება და ისტორია, ემსახურებიან რა მის გაცხადებას, მისი დიდების[244] ჭურჭელი არიან.

შენიშვნა: გონის ღმერთთან ამაღლების ფორმალური მხარის შესახებ ზემოთ, ლოგიკის შესავალში, უკვე გვქონდა ლაპარაკი (შდრ. განსაკუთრებით § 51, შენიშვნა). ამ ამაღლების ამოსავალ პუნქტებს რაც შეეხება, კანტმა იმდენად მიაგნო ყველაზე სწორს ამათ შორის, რამდენადაც მან ღვთის რწმენა *პრაქტიკული გონებიდან* წარმომდინარედ განიხილა; რადგან ეს ამოსავალი წერტილი იმპლიციტურად შეიცავს ღვთის ცნების *შინაარსს* ანუ იმ მასალას, რომელიც ამ ცნების შინაარსს შეადგენს. მაგრამ ჭეშმარიტად კონკრეტულ მასალას აქ არც *არსი* წარმოადგენს (როგორც კოსმოლოგიურ არგუმენტში), არც მხოლოდ *მიზანშეწონილი ქმედება* (როგორც ფიზიკო-თეოლოგიურ არგუმენტში), არამედ მხოლოდ *გონი*, რომლის აბსოლუტურ განსაზღვრულობასაც მოქმედი[245] გონება, ანუ თვით თავისთავის განმსაზღვრელი და მარეალიზებელი ცნება—თავისუფლება—წარმოადგენს. ის, რომ სუბიექტური გონის ეს ამაღლება ღმერთთან, რაც ამ განსაზღვრაში ხდება, კანტისეული კონცეფციით, *პოსტულატამდე*, *შიშველ ჯერ-არსამდე* დაიყვანება, იგივე შეუსაბამობაა, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ და რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ სასრულობის იმ მოპირისპირეს, რომლის ჭეშმარიტებად ამაღლებასაც წარმოადგენს ეს ამაღლება, კვლავ უშუალოდ აღვადგენთ[246], როგორც ჭეშმარიტსა და ძალაში მყოფს.

იმ *გაშუალების* შესახებ, რომელიც ღვთისკენ ამაღლებას წარმოადგენს, ზემოთ უკვე დავამტკიცეთ (§ 192, შდრ. შენ. § 204), რომ *უარყოფის* მომენტს, რომლის გზითაც ამოსავალი პუნქტის არსებითი შინაარსი გაიწმინდება თავისი სასრულობისაგან და მით თავისუფლად წარმოდგება, უპირატესი ყურადღებით უნდა მოვეპყროთ. ამ მომენტმა, რომელიც თავის ლოგიკურ ფორმაში უაბსტრაქტულესია, ახლა უკონკრეტესი მნიშვნელობა მიიღო.

---

240 bewuβtlos 241 Sitte 242 Wesentlichkeit 243 erfaβt 244 Ehre 245 wirksam 246 wiederherstellen

სასრული, რომლიდანაც ამ შემთხვევაში ამოვდივართ, რეალური[427] ზნეობრივი
თვითცნობიერებაა; უარყოფა, რომლის გზითაც იგი (ეს სასრული) თავის
გონს მის ჭეშმარიტებამდე ამაღლებს, არის ზნეობრივ სამყაროში ნამდვი-
ლად შესრულებული განწმენდა საკუთარი ცოდნისა სუბიექტური
შეხედულებებისაგან და განთავისუფლება საკუთარი ნებისა ნდომის[428] ეგოიზმი-
საგან. ჭეშმარიტი რელიგია და ჭეშმარიტი რელიგიური სულისკვეთება[429] მხო-
ლოდ ზნეობიდან იშობა და იგი მოაზროვნე ანუ თავისი კონკრეტული არსების
— თავისუფალი ზოგადობის—ცნობიერების შემძენი[250] ზნეობრიობაა.
მაგრამ ეს წარმოდგომა[251] (ჭეშმარიტი რელიგიისა ზნეობრიობიდან. მთარ-
გმ. შენ). აქაც, ისევე როგორც ყველგან სპეკულაციის სფეროში, ამასთანავე
თვითონ ანიჭებს თავისთავს იმ მნიშვნელობას, რომ ის, რასაც საკითხისადმი
პირველმიდგომით შემდგომად და წარმომდგარად მივიჩნევთ, პირიქით, აბსო-
ლუტური უპირველესია[552] იმისა, რის მიერ გაშუალებულადაც იგი გვეჩვენებო-
და, და აქ, გონის საუფლოში იგი ცოდნილია კიდეც, როგორც მისი (ამ შემდ-
გომის) ჭეშმარიტება.
ამიტომ აქ შესაფერისი ადგილია, რომ სახელმწიფოსა და რე-
ლიგიის მიმართება უფრო დეტალურად განვიხილოთ და ამასთანავე
ის კატეგორიებიც გავაშუქოთ, რომლებიც ჩვეულებრივ გამოიყენება ხოლმე ამ
საგანზე მსჯელობაში. ზემოთქმულის უშუალო შედეგი ის გახლავთ, რომ
ზნეობრიობა იგივეა, რაც თავის სუბსტანციურ შინაგანზე დაყვანილი სა-
ხელმწიფო, სახელმწიფო მისი (ზნეობრიობის) განვითარება და განამდ-
ვილებაა. ხოლო თვით ზნეობრიობისა და სახელმწიფოს სუბსტან-
ციალობას რელიგია წარმოადგენს. ამ მიმართების მიხედვით, სახელ-
მწიფო ემყარება ზნეობრიობის სულისკვეთებას, ხოლო ეს უკანასკნე-
ლი — რელიგიურს. ვინაიდან რელიგია აბსოლუტური ჭეშმარიტე-
ბის ცნობიერებაა, ის, რაც თავისუფალი ნების სამყაროში ჯერ-არს, რომ უფლე-
ბად და სამართლიანობად, მოვალეობად და კანონად იყოს, სხვა სიტყვებით რომ
ვთქვათ, მასში მნიშვნელობდეს, როგორც ჭეშმარიტი, მხოლოდ იმდენად
შეიძლება მნიშვნელობდეს ასეთად, რამდენადაც წილი უდევს ჭეშმარი-
ტებაში, სუბსუმირებულია მასში და მისგან გამომდინარე-
ობს. მაგრამ იმისთვის, რომ ჭეშმარიტად ზნეობრივი სულისკვეთება რელიგიის
შედეგი იყოს, საჭიროა, რომ რელიგიას ჭეშმარიტი შინაარსი ჰქონდეს, ანუ
მასში ცოდნილი იდეა ღვთისა მისი (ღვთის) ჭეშმარიტი იდეა იყოს.
ზნეობრიობა ღვთიური გონია, როგორც თვითცნობიერებაში მოსადგურე და
თვითცნობიერებისთვის იმანენტური[253], რომელსაც (ამ თვითცნობიერებას) თა-
ვისი ნამდვილი აწ-და-აქ-მყოფობა[254] ხალხის გონისა და ამ უკანასკნელში შემა-
ვალი ინდივიდების გონის სახით აქვს. ამ თვითცნობიერებას, უკუშემოიქცევა რა
თავისი ემპირიული სინამდვილიდან კვლავ თავისთავში და იცნობიერებს რა თავის
ჭეშმარიტებას, თავის სარწმუნოებასა და თავის სინდისში (სარწმუ-
ნოებისა და სინდისის სახით. მთარგმნ.) მხოლოდ ის აქვს, რაც თავისთავის
უეჭველობაში, თავის გონითს სინამდვილეში (თავისთავის უეჭველობის სა-
ხით, გონითი სინამდვილის სახით. მთარგმნ.) აქვს. ესენი ურთიერთგანუყოფელნი
არიან. შეუძლებელია ორი სინდისი—ერთი რელიგიური და მეორე მისგან ში-

[247] reell [248] Begierde [249] Religiosität [250] bewuβtwerdende [250] Hervorgehen [252] prius
[253] innewohnend [254] Gegenwart

ნაარსითა და მომცველობით[255] განსხვავებული ზნეობრივი გვქონდეს. მაგრამ ფორმის მხრივ, ანუ აზროვნებისა და ცოდნისათვის (*რელიგია* და ზნეობრიობა კი ინტელექტუალობას ეკუთვნიან და ამიტომ აზროვნება და ცოდნა არიან) რელიგიურ შინაარსს, როგორც წმინდა და თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფ, მაშასადამე, უმაღლეს ჭეშმარიტებას, მაინც ეკუთვნის, რომ ზნეობრიობის სანქციონირება მოახდინოს, რომელიც ემპირიულ სინამდვილეშია ჩართული. ამგვარად, ცნობიერებისათვის რელიგია ზნეობრიობისა და სახელმწიფოს საფუძველია. ჩვენი დროის უზარმაზარი შეცდომა იყო, ეს ორი ურთიერთგანუყოფელი რამ რომ გაყოფილად წარმოიდგინა, უფრო მეტიც — მათი ერთიმეორისათვის უმნიშვნელო რაღმე წარმოდგენა მოინდომა. რელიგიისა და სახელმწიფოს ურთიერთმიმართება იმგვარად განიხილეს, თითქოს ეს უკანასკნელი თავისთავადვე რაღაცა ძალისა[256] ან ხელისუფლების საფუძველზე არსებობდეს, ხოლო რელიგიური მომენტი[257], როგორც ინდივიდთა სუბიექტური მახასიათებელი, მისი განმტკიცებისათვის ხელშემწყობი ოდენ სასურველი რამ იყოს ან სულაც მისთვის მნიშვნელობას მოკლებული, და თითქოს სახელმწიფოს ზნეობრიობა[258], ანუ გონებისმიერი უფლება და კონსტიტუცია თავისთვის ცალკე[259], თავის საკუთარ საფუძველს ემყარებოდეს. ამ ორი მხარის ზემოდახასიათებული განუყოფლობისდა მიუხედავად, მაინც საინტერესოა აღინიშნოს მათი გათიშვის ის ცდა, რომელიც თავს იჩენს რელიგიის მხრიდან. იგი, უპირატესად, *ფორმას* ეხება ანუ თვითცნობიერების მიმართებას ჭეშმარიტების შინაარსისადმი. რამდენადაც ეს შინაარსი იგივე სუბსტანციაა, როგორც თვითცნობიერებისათვის, მისს ნამდვილობაში მოცემულისათვის, იმანენტური[260] გონი, ამდენად მას (ამ თვითცნობიერებას) თავისთავის უეჭველობა ამ შინაარსში აქვს და თავისუფალი მასში არის. მაგრამ შესაძლებელია ადგილი ექნეს არათავისუფლების მიმართებას ფორმის მხრივ, თუმცა კი რელიგიის *თავისთავად-მყოფი* შინაარსი აბსოლუტური გონია. უფრო გარკვევით რომ ვთქვათ, ამ დიდ განსხვავებას ადგილი აქვს თვით ქრისტიანული რელიგიის შიგნით, რომელშიც ღვთის ბუნებითი ელემენტი (სტიქია) ღვთის შინაარსს არ შეადგენს და არც ერთერთ მომენტად შედის მასში, არამედ ამ შინაარსს წარმოადგენს ღმერთი, შემეცნებული როგორც *გონი* და *ჭეშმარიტება*. და მაინც კათოლიკურ რელიგიაში ერთი მხრივ ამ გონის და მეორე მხრივ თვითცნობიერი გონის *ჯიუტ* დაპირისპირებას ვხვდებით. პირველ ყოვლისა, ჰოსტიაში (ზიარებაში) ღმერთი წარმოგვედგინება როგორც რელიგიური თაყვანისცემის *გარეგანი საგანი*[261], რისგან განსხვავებითაც ლუთერანულ ეკლესიაში ჰოსტია (ზიარება), როგორც ასეთი, წმინდაიყოფა[262] და თანამყოფ[263] ღმერთთან აღიყვანება მხოლოდ ზიარების *მიღებით*, ანუ გარეგანი საგნის ჩანთქმით, და *სარწმუნოებით*, ანუ წმინდა-იყოფა და ღმერთთან აღიყვანება თავისუფალსა და თავისთავის ცნობიერების მქონე გონში. გარეგანობის ამ პირველი და უმაღლესი მიმართებიდან გამომდინარეობენ ყველა სხვა გარეგანი და, ამდენად, — არათავისუფალი, არაგონითი და ცრუმორწმუნეობითი მიმართებები. ასეთია, სახელდობრ, *ერისკაცთა წოდების* არსებობა, რომელმაც (ამ წოდებამ) ღვთიური ჭეშმარიტების *ცოდნა*, ისევე როგორც *ნებისა* და *სინდისის* მართვა გარედან, სხვა წოდებისა-

[255] Gehalt [256] Macht [257] das Religiöse [258] Sittlichkeit [259] für sich [260] innewohnend
[261] Ding [262] Konsakriert [263] gegenwärtig

გან უნდა მიიღოს, ეს სხვა წოდება კი, თავის მხრივ, ამ ცოდნის მოპოვებამდე მხოლოდ გონითი წესით არ მიდის, არამედ ამისთვის არსებითად ესაჭიროება გარეგანი წმინდა-ყოფა (კურთხევა, ხელთდასხმა. მთარგმნ. შენ.); შემდეგ, ასეთია ლოცვის წესი, როდესაც, ჯერ ერთი, მლოცველი მხოლოდ ბაგეს ამოძრავებს, მეორეც, ლოცვას გონითი ხასიათი იმით ერთმევა, რომ სუბიექტი ხელს იღებს პირდაპირ მიმართებაზე ღვთისადმი და თავის ნაცვლად სხვას ალოცებს. ასეთივე გარეგნულია რელიგიური გრძნობის[264] მიმართვა სასწაულმოქმედ გამოსახულებებზე, თვით ძვლებზედაც კი, და მათგან სასწაულთა მოლოდინი. საერთოდ, გამართლება[265] გარეგან საქმეთა მიერ, დამსახურების მიერ, რომელიც მოქმედებით შეიძლება იქნეს მოპოვებული და სხვებზე გადატანილიც კი,—ყოველივე ეს გონს ერთგვარ თ ა ვ ი ს თ ა ვ ს-გ ა რ ე თ-მ ყ ო ფ ო ბ ა შ ი მოაქცევს, რაც მისი ცნების უშინაგანესი არსის ვერცნობას იწვევს და რითაც უფლება და სამართლიანობა, ზნეობრიობა და სინდისი, შერაცხადობა და მოვალეობა ძირშივე ირყვნება.

ასეთ პრინციპს და გონის არათავისუფლების ასეთ განვითარებას რელიგიურის სფეროში მხოლოდ უფლებრივსა და ზნეობრივ არათავისუფლებაზე აგებული კანონმდებლობა და სახელმწიფო წყობა შეესაბამება, მხოლოდ არაუფლებრიობის[266] და არაზნეობრიობის[267] მდგომარეობა ნამდვილ სახელმწიფოში. ამიტომ თანმიმდევრულია, რომ კათოლიკური რელიგია მრავალჯერ გამოცხადებულა და დღესაც ცხადდება იმ ერთადერთ რელიგიად, რომლის აღმსარებლობისასაც უზრუნველყოფილია მთავრობათა სიმტკიცე. მაგრამ სინამდვილეში ეს მხოლოდ იმ მთავრობებს ეხება, რომლებიც დაკავშირებულნი არიან უუფლებობაზე ანუ იმ გონის არათავისუფლებაზე დამყარებულ ინსტიტუტებთან, რომელიც ჯერ-არს, რომ თავისუფალი იყოს, და ზნეობრივი გარყვნისა და ბარბაროსობის მდგომარეობასთან. ამ მთავრობებმა არ უწყიან, რომ ფანატიზმის სახით მათ ხელს აქვთ საზარელი ძალა, რომელიც მხოლოდ მანამდე არ გამოვა მათ წინააღმდეგ, სანამ თვითონ ისინი არაუფლებრიობისა და ამორალობის ტყვეობაში იმყოფებიან, და არ გამოვა მხოლოდ იმ პირობით, რომ ისინი ამ ტყვეობაში დარჩებიან. მაგრამ გონში სხვა ძალაც არსებობს. წინააღმდეგ ამ თავისთავს-გარეთ-ყოფნისა და დახლეჩილობისა, ცნობიერება თავს იკრებს თავის შინაგან თავისუფალ ნამდვილობაში, მთავრობათა და ხალხთა გონში იღვიძებს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა („სამყაროული სიბრძნე"), ანუ იმის მცნობი სიბრძნე, რაც სამყაროში თავისთავად-და თავისთვის-სამართლიანია და გონებითია. აზროვნების, უფრო დაზუსტებით კი — ფილოსოფიის პროდუქციას სამართლიანად უწოდებენ ხოლმე ს ა მ ყ ა რ ო უ ლ ს ი ბ რ ძ ნ ე ს[268], რადგან აზროვნება აქ-და-აწმყოებს[269] გონის ჭეშმარიტებას, იგი (გონი) სამყაროში შემოჰყავს და ამგვარად ათავისუფლებს მას მის (გონის) სინამდვილეში და თვით მასში.

ამით ზემოხსენებული შინაარსი თავისთავს სულ სხვა სახეს [270] აძლევს. ზემოდახასიათებული ფ ო რ მ ი ს, ანუ ცოდნისა და სუბიექტურობის, არათავისუფლობას ზნეობრივი შინაარსისათვის ის შედეგი აქვს, რომ თვითცნობიერება წარმოიდგინება როგორც მისთვის არაიმანენტური და იგი წარმოიდგინება როგორც თვითცნობიერებისაგან მოცილებული, ასე რომ იგი თითქოსდა ჭეშმარიტი შეიძლება იყოს მხოლოდდამხოლოდ როგორც ნეგატიური რამ თვითცნობიერე-

[264] Andacht [265] Gerechtigkeit [266] Unrechtlichkeit [267] Unsittlichkeit [268] Weltweisheit [269] vergegenwärtigt. [270] Gestalt

ბის მიმართ. ამ არაჭეშმარიტ მტკიცებაში ზნეობრივ შინაარსს *წმიდა** ეწოდება. მაგრამ სინამდვილეში ღვთიური გონის შემოსვლით და სინამდვილის განთავისუფლებით ამ გონისაკენ ამაღლებისათვის ის, რაც, ხსენებული შეხედულებით, სამყაროში *სიწმიდეს* უნდა წარმოადგენდეს, განიდევნება *ზნეობრიობის* მიერ. უბიწოების აღთქმის ნაცვლად მნიშვნელობა ენიჭება *ქორწინებას*, როგორც საკუთრივ ზნეობრივ ვითარებას, და მით ადამიანის ცნობის ამ სფეროში უმაღლეს ადგილს *ოჯახი* იჭერს. სიღატაკის (უპოვარების) აღთქმის ნაცვლად (რომელსაც შეესაბამება წინააღმდეგობის შემცველი ღვაწლი—ქონების ღარიბებზე გაცემა ანუ ამ უკანასკნელთა გამდიდრება) ფასობს საკუთარი განსჯითა და შრომით თავის რჩენისაკენ მიმართული *ქმედება* და *პატიოსნება* ამგვარად შეძენილი ქონების მოხმარებასა და აღებ-მიცემობაში, რაც *სამოქალაქო საზოგადოების ზნეობას* წარმოადგენს. მორჩილების[271] აღთქმის ადგილს იჭერს *მორჩილება კანონისადმი* და კანონის მიერ დადგენილი სახელმწიფო ინსტიტუტებისადმი, რაც ჭეშმარიტი თავისუფლებაა, რადგან სახელმწიფო იგივე თავისთავის გამანამდვილებელი გონებაა. ესაა *სახელმწიფოს ზნეობრიობა*. მხოლოდ ამგვარადაა შესაძლებელი სამართლისა და მორალის არსებობა. არაა საკმარისი, რომ რელიგიც გვიყენებდეს მოთხოვნას „*მიეცით ღვთისა ღმერთსა და კეისრისა კეისარსა*“, რადგან საქმე სწორედ იმის განსაზღვრას ეხება, თუ რაა კეისარი ანუ რა ეკუთვნის მსოფლიო (-ამქვეყნიურ) ხელისუფლებას. აკი საკმარისად ცნობილია, რაც მიუთვისებია თვითნებურად მსოფლიო (ამქვეყნიურ) ხელისუფლებას, ისევე როგორც თავის მხრივ სასულიეროს. ღვთიური გონი იმანენტურად უნდა მსჭვალავდეს ამქვეყნიურის სფეროს, მაშინ სიბრძნე ამ სფეროში კონკრეტული იქნება და მისი (ამ სფეროს) გამართლება ამ გონის მიხედვით იქნება განსაზღვრული. მაგრამ ამ კონკრეტულ იმანენტობას[272] (ღვთიური გონისას სამყაროში. მთარგმნ. შენ.) წარმოადგენენ ზნეობრიობის ზემოდასახელებული კონკრეტული ფორმები—ქორწინების ზნეობრიობა უქორწინო მდგომარეობის სიწმიდესთან შეპირისპირებით, შეძლების მოპოვებისა და გაფართოებისკენ მიმართული ქმედების ზნეობრიობა უპოვარებისა (სიღატაკისა) და მასთან დაკავშირებული უქმობის საპირისპიროდ, სახელმწიფოსეული უფლებისადმი მორჩილების ზნეობრიობა მოვალეობასა და უფლებას მოკლებული მორჩილების (რელიგიურის. მთარგმნ.) სინდისისადმი* ყმობაში გამოხატული სიწმიდის საპირისპიროდ. სამართლისა და ზნეობრიობის მოთხოვნილების გაჩენასთან და გონის თავისუფალი ბუნების განჭვრეტასთან ერთად იწყება ამათი შუღლი არათავისუფლების რელიგიასთან. საქმეს ვერაფერს უშველის კანონებისა და სახელმწიფო წესრიგის გარდაქმნა გონივრული უფლებრივი ორგანიზაციის მიმართულებით, თუ არ მოიხსნა არათავისუფლების პრინციპი რელიგიაში. ეს ორი რამ ერთიმეორეში ვერ თავსდება: უნიადაგო ფანტაზიაა მათთვის ცალ-ცალკე ასპარეზის მიჩენის სურვილი იმ შეხედულებიდან გამომდინარე, თითქოს მათი ურთიერთგანსხვავებული ბუნება მშვიდად მოეკიდებოდეს თავის საპირისპიროს და საქმე წინააღმ-

---

* გადმოცემის გაადვილებისათვის აქ და ქვემოთ ტერმინის rein («წმინდა», როგორც ემპირიულისგან თავისუფალი) ფარდად ვხმარობთ «წმინდას», ხოლო ტერმინის heilig («წმინდა» რელიგიური აზრით) — არქაულ ფორმას «წმიდა» (მთარგმნ. შენ.).

* ლაპარაკია რელიგიურ სინდისზე (მთარგმნ. შენ.).

271 Gehorsam 272 Inwohnen

დეგობასა და ბრძოლამდე არ მივიდოდეს. უფლებრივი თავისუფლების ინსტიტუტები მხოლოდ აბსტრაქტული და ზედაპირული თუ იქნება, ხოლო მათგან გამოყვანილი სახელმწიფო ინსტიტუტები, თავის მხრივ[273], სიცოცხლის უნარმოკლებული აღმოჩნდება, თუ ამ პრინციპთა სიბრძნე ისე ცუდად შეიცნობს რელიგიის არსს, რომ ვერ დაინახავს, რომ სინამდვილის საფუძვლად მდებარე გონების პრინციპებს უკანასკნელი და უმაღლესი გამართლება რელიგიურ სინდისში აქვთ. თუ (ასე იქნება თუ ისე) იმგვარი კანონმდებლობა შეიქმნა, ასე ვთქვათ აპრიორულად, რომელიც გონებისმიერ საფუძველზე იქნება დამყარებული, მაგრამ წინააღმდეგობაში აღმოჩნდება გონითი არათავისუფლების პრინციპზე აგებულ ადგილობრივ რელიგიასთან[274], მაშინ კანონმდებლობის მოქმედებაში რეალიზაცია ი ნ დ ი ვ ი დ ე ბ ზ ე ღ ა მიდგება, რომლებიც მთავრობაში, როგორც ასეთში, და კლასებს შიგნით განშტოებულ მთელს მმართველ აპარატში შედიან. სრულებით აბსტრაქტული, ფუჭი წარმოდგენის ტყვეობაში ვართ, თუ შესაძლებელი გვგონია, რომ ინდივიდებმა მხოლოდ კანონმდებლობის საზრისისა და ასოს მიხედვით იმოქმედონ და არა თავიანთი რელიგიის გონის მიხედვით, რომელშიც (ამ რელიგიაში) მათი უშინაგანესი სინდისი და მათი უმაღლესი ვალდებულება[275] ძევს. იმასთან დაპირისპირებაში, რასაც რელიგია წმიდად მიიჩნევს, კანონები ადამიანის მიერ შექმნილ რაღმე ჩანან; თუნდაც სანქციონირებული და გარეგანად შემოღებული იყონ, კანონებს არ ძალუძთ მათთან წინააღმდეგობაში მყოფ რელიგიურ გონსა და მის შემოტევებს ხანგრძლივი წინააღმდეგობა გაუწიონ. ასე იმსხვრევა ამგვარი კანონები, თუნდაც მათი შინაარსი ჭეშმარიტი იყოს, ისეთ სინდისთან შეჯახებისას, რომლის გონიც მათი გონისაგან განსხვავებულია და მათ თავის სანქციას არ აძლევს. მხოლოდ-დამხოლოდ ახალი დროის უგნურებად უნდა ჩაითვალოს იმის იმედი, რომ ზნეობის შერყვნილი სისტემა, მისი სახელმწიფოებრივი ორგანიზაცია და კანონმდებლობა რელიგიაში ცვლილების შეუტანლად იქნეს შეცვლილი, რომ რევოლუცია რეფორმაციის გარეშე განხორციელდეს, და მასთან ერთად ის შეხედულებაც, თითქოს შესაძლებელი იყოს რელიგიასა და მის სიწმიდეებს მშვიდად და ჰარმონიულად შეუთავსდეს მისი საწინააღმდეგო სახელმწიფოებრივი წყობა ან თითქოს გარეგანი გარანტიების გზით — მაგალითად, ე. წ. პალატების მეშვეობით, რომლებსაც ფინანსების განსაზღვრის ძალაუფლება აქვთ მინიჭებული (შდრ. § 544 შენიშვნა)—კანონებისათვის სტაბილობის მინიჭება შეიძლებოდეს. სამართლისა და კანონების რელიგიისაგან გამოყოფის ცდა მხოლოდ გასაჭირის მიერ ნაკარნახევ გამოსავლის ძებნად უნდა ჩაითვალოს, რომელსაც რელიგიური გონის სიღრმეებში შეღწევისა და თვით მისი (ამ გონის) ჭეშმარიტებამდე ამაღლების უუნარობა განაპირობებს. ხსენებული გარანტიები დამპალ საყრდენებს წარმოადგენენ იმ სუბიექტთა ს ი ნ დ ი ს თ ა ნ შედარებით, რომლებმაც უნდა მოიხმარონ ეს კანონები, თვით ამ გარანტიების ჩათვლით; იმის ცდა, რომ რელიგიური სინდისი, რომლისთვისაც ეს საერო კანონმდებლობა არაწმიდა რასმე წარმოადგენს, ამ უკანასკნელს მიაბან და დაუქვემდებარონ, უმაღლესსა და უარაწმიდეს წინააღმდეგობას წარმოადგენს.

პ ლ ა ტ ო ნ ს უფრო მკაფიოდ ჰქონდა შეცნობილი ის გაორება, რომელიც მის დროს დაიწყო ერთ მხრივ არსებულ რელიგიასა და სახელმწიფო წყობას, მეორე მხრივ იმ უფრო ღრმა მოთხოვნას შორის, რასაც რელიგიასა

[273] für sich [274] Landesreligion [275] Verpflichtung

და პოლიტიკურ ვითარებას უყენებდა თავისი შინაგანობის გაცნობიერებისათვის გამოღვიძების პროცესში მყოფი თავისუფლება. პლატონი ფიქრობს, რომ ჭეშმარიტი წყობა და სახელმწიფო ცხოვრება თავის უფრო ღრმა საფუძველში იდეას, მარადი სამართლიანობის თავისთავად-და-თავისთვის-ზოგადსა და ჭეშმარიტ პრინციპებს ემყარება. ამათი ცოდნა და შემეცნება ფილოსოფიის საქმე და მოწოდებაა. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, პლატონი წერს იმ ფრიად ქებულსა და ძაგებულ ნაწყვეტს,* სადაც სოკრატეს დიდის ხაზგასმით ათქმევინებს, ფილოსოფია და სახელმწიფო ხელისუფლება ერთმანეთს უნდა შეერწყან და მმართველად იდეა უნდა იჯდეს, თუკი გვსურს, რომ ხალხთა უბედურებას ოდესმე ბოლო მოეღოს. ამას რომ წერდა, პლატონს ჰქონდა სავსებით გარკვეული წარმოდგენა, რომ იდეას, რომელიც, რა თქმა უნდა, თავისთავად თავისუფალი და თავისთავის განმსაზღვრელი აზრია, ცნობიერებაში მოსვლაც მხოლოდ აზრის ფორმით ძალუძს, მხოლოდ როგორც რაღაცა ისეთ შინაარსს, რომელიც იმისთვის, რომ ჭეშმარიტი იყოს, ზოგადობად ამაღლებულ უნდა იქნეს და ცნობიერებაში იდეის უაბსტრაქტულესი ფორმით უნდა იქნეს შემოყვანილი.

იმისთვის, რომ პლატონის თვალსაზრისი სრული გარკვეულობით შევუდაროთ ჩვენსას, რომლის მიხედვითაც აქ ვიხილავთ სახელმწიფოს რელიგიასთან მიმართებაში, უნდა გავიხსენოთ ცნებათა ის გარჩევა-განსხვავებულობანი, რომელთაც აქ არსებითად ეხება საქმე. პირველი ამათგანი იმაში მდგომარეობს, რომ ბუნებრივ ნივთებში მათი სუბსტანცია, გვარი განსხვავებულია მათი არსებობისაგან, რომელშიც იგი (სუბსტანცია) არის როგორც სუბიექტი. მაგრამ გვარის ეს სუბიექტად არსებობა[276] თავის მხრივ განსხვავებულია იმ არსებობისაგან, რაც გვარს ანუ საერთოდ ზოგადს, რომელიც გამოყოფილია როგორც ასეთი, წარმომდგენსა და მოაზროვნეში[277] ეძლევა. ეს შემდგომი ინდივიდუალობა, — ზოგადი სუბსტანციის თავისუფალი არსებობის ნიადაგი — მოაზროვნე გონის თვითობაა. იმას, რასაც ბუნებრივი ნივთები[278] შეიცავენ[279], ზოგადობისა და არსებისეულობის ფორმა თვით მათ (ამ ნივთთა) მიერ არ ეძლევა და მათი ინდივიდუალობა თვითონ არაა ფორმა; ასეთ ფორმას მხოლოდ თავისთვის-მყოფი სუბიექტური აზროვნება წარმოადგენს და მხოლოდ იგი ანიჭებს ამ ზოგად შინაარსს[280] თავისთვის არსებობას ფილოსოფიაში. რაც შეეხება იმას, რასაც ადამიანი შეიცავს[281], იგი სხვა არა არის რა, თუ არ თვითონ თავისუფალი გონი და იგი არსებობაში თავისი თვითცნობიერებით მოდის. ეს აბსოლუტური შიდაარსი[282], ეს თავისთავში კონკრეტული გონი სწორედ ესაა, რომ მას თვით ფორმა, თვით აზროვნება ჰქონდეს თავის შინაარსად. ასეთი მოაზროვნე ცნობიერების წვდომამდე, რომელსაც ამგვარი განსაზღვრება შეიცავს, მხოლოდ არისტოტელე ამაღლდა, როცა აზროვნების ენტელეხიის ცნება შეიმუშავა, აზროვნებისა, რომელიც არის νοησις τες νοησεως* („აზროვნების აზროვნება", „მოაზრების მოაზრება"), — და ამ ცნებით გასცდა პლატონის იდეის (გვარი, არსებითი) ცნებას. მაგრამ აზროვნება საერთოდ შეიცავს, — თუნდ

* «სახელმწიფო».

[276] subjektive Existenz [277] Vorstellende, Denkende [278] Dinge [279] Gehalt [280] Gehalt [281] menschliche Gehalt [282] Gehalt

* «მეტაფიზიკა», XII, 9, 1074, 34.

მისი ზემოთ მოცემული განსაზღვრების ძალითვე—როგორც სუბიექტურობის უშუალო თავისთვის-მყოფობას, ისე ზოგადობასაც, და თავისთავში კონკრეტული გონის ჭეშმარიტი იდეა ისევე არსებითია მის ამ ერთ განსაზღვრულობაში,—სუბიექტური თვითცნობიერებისაში,—რამდენადაც მეორეში—ზოგადობისაში; ერთშიც და მეორეშიც იგი ერთი და იგივე სუბსტანციური შინაარსია. მაგრამ სწორედ იმ პირველ (სუბიექტურ) ფორმას ეკუთვნის გრძნობა, ჭვრეტა, წარმოდგენა; უფრო მეტიც—აუცილებელიცაა, რომ აბსოლუტური იდეის ცნობიერება დროის მხრივ ჯერ ამ ფორმით იქნეს წვდომილი და რელიგიის სახით თავის უშუალო ნამდვილობაში უფრო ადრე არსებობდეს, ვიდრე ფილოსოფიის სახით. ეს უკანასკნელი პირველიდან ვითარდება, როგორც თავისი საფუძვლიდან, ისე როგორც ბერძნული ფილოსოფია ბერძნულ რელიგიაზე უგვიანესია და სწორედ იმაში მიაღწია თავის განსრულებას, რომ გონის პრინციპს, რომელიც პირველად რელიგიაში გაცხადდა, იგი მთელს მის განსაზღვრულს არსებითობაში[283] მისწვდა და ცნებებში მოაქცია. მაგრამ შეუძლებელი იყო, ბერძნული ფილოსოფია ბერძნულ რელიგიას არ დაჰპირისპირებოდა. აზრის ერთიანობა და იდეის სუბსტანციალობა ფანტაზიისმიერ მრავალღმერთიანობასა და იმ ხალისიანსა და ანც პოეტურ წარმოსახვას, რაც ამ რელიგიაში იყო განსახიერებული, მხოლოდ მტრულად თუ დაუდგებოდა წინ. ფორმამ თავის უსასრულო ჭეშმარიტებაში,—გონის სუბიექტურობამ—თავდაპირველად ამოხეთქა სუბიექტური თავისუფალი აზროვნების სახით, რომელიც ჯერ თვით სუბსტანციალობის იგივეობრივი არ იყო, რის გამოც ეს სუბსტანციალობა ჯერ აბსოლუტურ გონად გაგებული ვერ იქნა. ამგვარად, რელიგია დაწმენდილად ვერ მოგვევლინებოდა სხვაგვარად თუ არ წმინდა, თავისთვის-მყოფი აზროვნების — ფილოსოფიის მიერ დაწმენდილი სახით. მაგრამ სუბსტანციალურისთვის იმანენტურ იმ ფორმას, რომელთანაც ფილოსოფიას ბრძოლა მოუხდა, ზემოხსენებული პოეტურად შემოქმედი ფანტაზია წარმოადგენდა. სახელმწიფო, რომელიც ფილოსოფიის მსგავსადვე რელიგიისაგან განვითარდა, მაგრამ მასზე უფრო ადრე, იმ ცალმხრივობას, რასაც მისი თავისთავად ჭეშმარიტი იდეა შეიცავს, სინამდვილის სფეროში წარმოგვიდგენს როგორც ხრწნილებას[284].

პლატონმა, რომელიც ყველა თავის მოაზროვნე თანამედროვესთან ერთად კარგად ხედავდა დემოკრატიის ამ ხრწნილებას და თვით მისი პრინციპის მანკიერებას, წინ წამოწია სუბსტანციური საწყისი[285], მაგრამ თავის სახელმწიფოს იდეას ვერ მიანიჭა სუბიექტურობის ის უსასრულო ფორმა, რომელიც მისი (პლატონის) გონებისათვის ჯერ დაფარული იყო. ამიტომ მისი სახელმწიფო თვითონვე მოკლებულია სუბიექტურ თავისუფლებას (§ 503, შენ. 513 და მომდ.). ჭეშმარიტება, რომელიც სახელმწიფოში იმანენტურად უნდა ცოცხლობდეს, მას უნდა აყალიბებდეს და მასში სუფევდეს, პლატონს მხოლოდ მოაზრებულ ჭეშმარიტებად, ფილოსოფიად ესმის და ამიტომაცაა, იმ თავის ცნობილ პრინციპს რომ გამოთქვამს: სანამ სახელმწიფოებს ფილოსოფოსები არ მართავენ ან ისინი, ვინც დღეს მეფეებად და მფლობლებად იწოდებიან, ღრმად და ყოვლისმომცველად არ იფილოსოფოსე-

[283] Wesenheit [284] Verdorbenheit [285] das Substantielle

ბენ, ვერც სახელმწიფო ვერც ადამიანთა მოდგმა უბედურებას თავს ვერ დააღწევსო. სანამ ეს არ მოხდება, მანამდე, პლატონის ზრით, მისი იდეაც სახელმწიფოს მოწყობისა რეალურობის შესაძლებლობას ვერ მიაღწევს და მზის შუქს ვერ იხილავს*. პლატონს არ ეწერა თავის მსჯელობაში იმდენად შორს წასვლა, რომ ამის თქმაც შესძლებოდა, სანამ მსოფლიოში ჭეშმარიტი რელიგია არ მოსულა და სახელმწიფოებში არ გაბატონებულა, მანამდე სახელმწიფოს ჭეშმარიტი პრინციპიც არ განამდვილებულაო. მაგრამ სანამ ეს არ მომხდარა, მანამდე ვერც ეს პრინციპი შემოაღწევდა აზრში, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ვერ მისწვდებოდა სახელმწიფოს ჭეშმარიტ იდეას — სუბსტანციური ზნეობრიობისას, რომლის იგივეობრივიცაა თავისთვის-მყოფი თვითცნობიერების თავისუფლება. მხოლოდ თავისი არსების მცოდნე, თ ა ვ ი ს-თ ა ვ ა დ აბსოლუტურად თავისუფალი და თავისი სინამდვილის თავისსავე განთავისუფლებისაკენ მიმართულ ქმედებაში მქონე გონის პრინციპში ძევს იმის აბსოლუტური შესაძლებლობა და აუცილებლობა, რომ სახელმწიფო ძალაუფლება, რელიგია და ფილოსოფიის პრინციპები ერთმანეთს დაემთხვნენ, მოხდეს საერთოდ სინადმვილის შერიგება გონთან, სახელმწიფოსი—რელიგიურ სინდისთან და, ამდენადვე, ფილოსოფიურ ცოდნასთან. როცა თავისთვის-მყოფი სუბიექტურობა აბსოლუტურად იგივეობრივია სუბსტანციური ზოგადობისა, მაშინ რელიგია როგორც ასეთი და სახელმწიფო როგორც ასეთი, ვითარცა ის ფორმები, რომლებშიც ხსენებული პრინციპი არსებობს, თავისში შეიცავენ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, ასე რომ ეს უკანასკნელი, როცა იგი ფილოსოფიის ფორმაშია, ამით მხოლოდ თავისი ერთერთი ფორმით არის. მაგრამ ვინაიდან რელიგიაც თავისი განვითარების პროცესში იდეაში შეცულ განსხვავებებს (იხ. § 566 და მომდ.) ავითარებს, ამიტომ შესაძლებელია და გარდუვალიცაა, რომ მისი აქარსობა თავისი პირველი უშუალო, მაშასადამე, ცალმხრივი სახით[286] გამოვლინდეს და ამ განსხვავებათა არსებობა გრძნობად გარეგანობად მოგვეცეს, რითაც შემდეგ თავისუფლების დათრგუნვად და პოლიტიკური ცხოვრების გაუკუღმართებად გადაგვვარდება. მაგრამ ეს პრინციპი აბსოლუტური ფორმის უსასრულო ელასტიურობას შეიცავს, რომელიც საშუალებას აძლევს, რომ დაძლიოს ის ხრწნილება, რომელიც მის ფორმათა განსაზღვრულობებს ახლავს და აქედან —მათს შინაარსსაც, და მიაღწიოს გონის შერიგებას თვით მასშივე. ასე ერთიანდება ბოლოს რელიგიური სინდისისა და ზნეობრივი სინდისის პრინციპი პროტესტანტულ სინდისში. ესაა თავისუფალი გონი, თავისთავის მცოდნე თავისს გონიერებასა და ჭეშმარიტებაში. სახელმწიფო წყობასა და კანონმდებლობას ისევე როგორც მათს რეალიზაციებს მოქმედებაში[287], თავის შინაარსად ზნეობრივი პრინციპი და ზნეობრიობის განვითარება აქვთ,—ზნეობრიობისა, რომელიც რელიგიის თავისსავე თავდაპირველ პრინციპამდე მიყვანილი— და მხოლოდ ამდენად ნამდვილი—ჭეშმარიტებიდან წარმოდგება და მხოლოდ მისგან შეიძლება წარმოდგებოდეს. ამგვარად, სახელმწიფოს ზნეობრიობა და სახელმწიფოს რელიგიური გონითი შინაარსი[288] მტკიცე გარანტიას წარმოადგენენ ერთიმეორისათვის.

---

[286] Weise [287] Betätigungen [288] Geistigkeit

* «სახელმწიფო., 473».

გონის ფილოსოფიის მესამე კარი

აბსოლუტური გონი

§ 553

გონის ც ნ ე ბ ა ს თავისი **რეალობა** გონში აქვს. ეს რეალობა რომ გონის ცნებასთან იგივეობის მიმართებაში იყოს, როგორც აბსოლუტური იდეის **ცოდ**ნა, ეს მიუცილებელი პირობა გახლავთ იმისა, რომ თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ თავისუფალი ინტელექტუალობა თავის ნამდვილობაში განთავისუფლდეს თავის ცნებად, რათა ამ უკანასკნელის ღირსეულ ფ ო რ მ ა ს[1] წარმოადგენდეს. სუბიექტური და ობიექტური გონი უნდა განხილულ იქნენ როგორც ის გზა, რომელზედაც ამ მხარის — რ ე ა ლ ო ბ ი ს ანუ არსებობის — სახისმიცემა-ჩამოყალიბება[2] ხდება.

§ 554

აბსოლუტური გონი იმდენადვე მარად თავისთავში მყოფი, რამდენადაც თავისთავში უკუმომსვლელი და თავისთავში უკუმოსული ი გ ი ვ ე ო ბ ა ა; იგი ერთადერთი და საყოველთაო ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი ა ა, როგორც გონითი, პირველგაყოფაა თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ და ც ო დ ნ ა დ, რ ო მ ლ ი ს თ ვ ი ს ა ც (ამ ცოდნისათვის) იგი (ეს სუბსტანცია) არის როგორც ასეთი. რ ე ლ ი გ ი ა (შეგვიძლია ამ უმაღლეს სფეროს ზოგადად ვუწოდოთ ეს სახელი) იმდენადვე უნდა განვიხილოთ სუბიექტიდან გამომდინარედ და მასში მყოფად[3], რამდენადაც ობიექტურ რადმე, აბსოლუტური გონისაგან გამომდინარედ, რომელიც (ეს გონი), როგორც გონი**, თავის მორწმუნეთა კრებულში მყოფობს.

შენიშვნა: აქ რომ რწმენასა და ცოდნას არ ვაპირისპირებთ და საერთოდაც რომ ესენი ურთიერთმოპირისპირენი არ არიან, არამედ, პირიქით, რწმენაც ცოდნაა, მისი მხოლოდ ერთერთი კერძო ფორმაა, ეს უკვე ზემოთ, § 63-ის შენიშვნაში აღინიშნა. დღეს რომ ასე მცირედ არსებობს ღვთის ცოდნა და ასე ცოტას რომ მსჯელობენ მის ობიექტურ არსებაზე, მაგრამ სამაგიეროდ ბევრს

---

* აქ და ქვემოთ კვლავ უნდა გავიხსენოთ, რომ სიტყვა Urteil ჰეგელისთვის «პირველგაყოფასაც» ნიშნავს (თავისი აღნაგობისა და ამოსავალი მნიშვნელობის შესაბამისად) და «მსჯელობასაც» (როგორც თანამედროვე გერმანულშია). (მთარგმნ. შენ.).

** კვლავ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ქრისტიანული სამების მესამე გვამოვნებას, რომელსაც ქართულად «სული წმიდა» ჰქვია, გერმანულ ენაში «წმინდა გ ო ნ ი» (Geist) ეწოდება. ამიტომ ჰეგელი აქაც და სხვაგანაც თავისუფლად გადადის გონის შესახებ მსჯელობიდან სული მიდის შესახებ მსჯელობაზე (მთარგმნ. შენ.).

[1] Gestalt [2] ausbilden [3] sich befinden

მსჯელობენ რელიგიაზე ანუ ღვთის ფარულ ცოცხლობაზე[4] ჩვენს შიდაწიაღში და საზოგადო მოთხოვნის საგანს სწორედ ეს უკანასკნელი (რელიგია) რომ შეადგენს და არა ჭეშმარიტება, როგორც ასეთი, ყოველივე ეს იმ სწორ აზრს შეიცავს, რომ ღმერთი, როგორც გონი, მორწმუნეთა კრებულში უნდა იქნეს წვდომილი.

§ 555

აბსოლუტური გონის სუბიექტური ცნობიერება, თავისთავში აღებული, არებითად, პროცესია, რომლის უშუალო და სუბსტანციურ ერთიანობასაც წარმოადგენს სულის[5] წამებისმიერი (**მოწმობისმიერი**)[6] *რწმენა*, როგორც ობიექტური ჭეშმარიტების *უეჭველობა*[7]. რწმენა, რომელიც ერთდროულად მოიცავს ამ უშუალო ერთიანობას და მასვე (ამ ერთიანობას), როგორც ზემოხსენებული ურთიერთგანსხვავებული განსაზღვრულობების მიმართებას, რელიგიურ გრძნობაში[8]—იმპლიციტურ ან მეტ-ნაკლებად ექსპლიციტურ კულტში ჩართვისას—უკვე იმ პროცესშია გადასული, რომელმაც თან უნდა მოიტანოს გონითი განთავისუფლების საპირისპიროს მოხსნა, ამ გაშუალების გზით იმ პირველი უეჭველობის *დადასტურება*[9] და მისი (ამ უეჭველობის) კონკრეტული გარკვეულობის — (ღმერთთან) შერიგების, — გონის ნამდვილობის წვდომა.

A. ხელოვნება

§ 556

ამ ცოდნის ის ფორმა[10], რომელსაც ხელოვნებაში ვხედავთ, როგორც *უშუალოს* (და ესაა სწორედ სასრულობის მომენტი ხელოვნებაში), ერთი მხრივ, წარმოადგენს დაშლას გარეგანი ბანალური[11] აქარსობის მქონე ქმნილებად, დაშლას ნაწარმოების შემქმნელ სუბიექტად და მის მჭვრეტსა და თაყვანისმცემელ სუბიექტად; მეორე მხრივ, იგი (ცოდნის ეს ფორმა) კონკრეტული *ჭვრეტაა* და წარმოდგენაა *თავისთავადი* აბსოლუტური გონისა, როგორც *იდეალისა* — სუბიექტური გონიდან შობილი კონკრეტული სახე-ხატისა[12], რომელშიც ბუნებითი უშუალო მხარე[13] მხოლოდ *ნიშანია* იდეისათვის და ისეთი ფერისცვალება* აქვს განცდილი მისი დამაფორმებელი[14] გონის წყალობით, რომ სხვა არაფერზე აღარ მიგვითითებს გარდა ამ იდეისა, რომლის გამოხატულებაც იგი არის. ესაა *მშვენიერების* ფორმა[15].

---

[4] Inwohnen [5] Geist [6] Zeugnis [7] Gewiβheit [8] Andacht [9] bewähren [10] Gestalt [11] gemein [12] Gestalt [13] Unmittelbarkeit [14] gestaltend [15] Gestalt

«სული წმიდის წამება» ნიშნავს «სული წმიდის მოწმობას», სული წმიდის მიერ თქმას, დადასტურებას (მთარგმ. შენ.).

* «ფერისცვალების» ქრისტიანულ ცნებას გერმანულ ენაში გამოხატავს სინათლის წარმოდგენაზე აგებული სიტყვა Verklärung («განათლება», «ნათლით გამსჭვალვა»). ამგვარად, აქ ხაზგასმულია უკეთესი, უფრო ნათელი ფორმის მიღება (მთარგმნ. შენ.).

§ 557

მშვენიერის გრძნობადი გარეგანობა, — *უშუალობის*, როგორც ასეთის, *ფორმა*[16], — ამასთანავე, *შინაარსობრივი გარკვეულობაა*; და ღმერთსაც თავის გონით გარკვეულობასთან ერთად, თავისთავში, ამასთანავე, ბუნებითი ელემენტის ანუ აქარსობის გარკვეულობა აქვს. იგი (ღმერთი) შეიცავს ე. წ. ბუნებისა და გონის *ერთიანობას*, ანუ *უშუალო* ერთიანობას, ჭვრეტის ფორმას, მაშასადამე, არა იმგვარ გონით ერთიანობას, რომელშიც ბუნებითი მხარე მხოლოდ იდეალურ[17], მოხსნილ რაღმე დადგინდებოდა და გონითი შინაარსი მხოლოდ თავისთავთან მიმართებაში იქნებოდა; ის, რაც ამგვარ ცნობიერებაში შემოდის, აბსოლუტური გონი როდია. მართალია, სუბიექტური მხრით მორწმუნეთა კრებული[18] ზნეობრივი კრებულია, რადგან თავისი არსება მან იცის როგორც გონითი, და ამით მისი თვითცნობიერება და სინამდვილე სუბსტანციურ თავისუფლებამდეა ამაღლებული. მაგრამ სუბიექტის თავისუფლება, რამდენადაც იგი ჯერ უშუალობითაა დამძიმებული, აქ (ამ კრებულში) მხოლოდ ზნეობას წარმოადგენს, იგი მოკლებულია უსასრულო რეფლექსიას თავისთავში და *სინდისის* სუბიექტურ შინაგანობას. ამ მიმართულებით მიდის ჩვენს შემდეგ დალაგებაში იმ მოწიწებისა[19] და კულტის განხილვაც, რომელიც ხელოვნების[20] („მშვენიერი ხელოვნების“) რელიგიაში გვაქვს.

§ 558

იმ ჭვრეტებისათვის, რომლებიც ხელოვნებაში უნდა იშვას, ამ უკანასკნელს მხოლოდ გარეგანი მზამოცემული[21] მასალა კი არ სჭირდება, რომელშიც სხვა ყველაფერთან ერთად სუბიექტური ხატები და წარმოდგენებიც შედის, არამედ, — რამდენადაც მან გონითი შინაარსი[22] უნდა გამოხატოს, — მზა მოცემული ბუნებისმიერი ფორმებიც მათი მნიშვნელობისდა მიხედვით, რომლებიც ხელოვნებამ გუმანით უნდა იგრძნოს და მათი მნიშვნელობა ამოიცნოს (შდრ § 411). ამ ბუნებისეულ წარმონაქმნთა[24] შორის ყველაზე მაღალია და ჭეშმარიტია ადამიანური ფიზიკური მხარე, რადგან მხოლოდ მისი სახით ძალუძს გონს, გააჩნდეს თავისი სხეულებრიობა და, ამგვარად, — თვალსაჩინო გამოხატულებაც.

შენიშვნა: ამით წყდება ხელოვნებაში *ბუნების ბაძვის* პრინციპის საკითხიც, რომლის თაობაზეც შეუძლებელია რაიმე შეთანხმება იქნეს მიღწეული საპირისპირო, ამდენადვე აბსტრაქტულ პრინციპთან მანამდე, სანამ ბუნებრივ მხარეს ვიხილავთ მხოლოდ მის გარეგანობაში და არა როგორც დამახასიათებელ, საზრისიან ბუნებით ფორმას, რომელსაც თავის მნიშვნელობად გონის გარკვეულობები აქვს.

---

[16] Gestalt [17] Ideelles. [18] Gemeinde [19] Andacht [20] schöne Kunst [21] gegeben [22] Gehalt [23] innehaben [24] Gestaltungen

§ 559

ამგვარი ერთეული განსახოვნების[25] პროცესში აბსოლუტური გონის ექსპლიცირება (ექსპლიციტურად გარეგამოვლენა. მთარგმ.) ვერ მოხდება; ამიტომ ხელოვნების („მშვენიერი ხელოვნების“) გონი ამა თუ იმ ხალხის შემოსაზღვრული გონია, რომლის თავისთავად-მყოფი ზოგადობაც მისი უხვი შინაარსის შემდგომი განსაზღვრის მსვლელობაში განუსაზღვრელ მრავალღმერთიანობად იშლება. შინაარსის არსებით შეზღუდულობასთან ერთად, ამგვარ ხელოვნებას ის ახასიათებს, რომ მშვენიერება მხოლოდ ჭვრეტის ან ხატის გონითი საწყისის[26] მიერ გამსჭვალულობამდე დადის, იგი იქცევა ფორმალურ რადმე, ასე რომ შესაძლებელია აზრის შინაარსი ან წარმოდგენა, ისევე როგორც მისი განსახიერებისათვის გამოყენებული მასალა, ყველანაირი, — თვით ყველაზე არაარსებითიც კი — იყოს, მაგრამ ნაწარმოები მაინც მშვენიერი იყოს და ხელოვნების ქმნილებას წარმოადგენდეს.

§ 560

იდეალის ცალმხრივობა, რომელიც მის *უშუალობაში* მდგომარეობს (§ 556), შეიცავს მის მოპირისპირე ცალმხრივობასაც, სახელდობრ, იმას, რომ იგი (იდეალი) ხელოვანის მიერ *გაკეთებულია*. სუბიექტი (ხელოვნების ნაწარმოების შექმნისაკენ მიმართული) ქმედების *ფორმალური მხარეა*[27] და ნაწარმოები მხოლოდ მაშინაა ღვთის გამოხატულება, როცა მასში არაა სუბიექტური *კერძოობის* ნიშანი, არამედ მასში (ამ ნაწარმოებში) მოსადგურე[28] გონის შინაარსი აქ რაიმე მინარევისა და ამ უკანასკნელისაგან შებღალვის გარეშეა ჩასახული და შობილი. მაგრამ რამდენადაც თავისუფლება მხოლოდ აზროვნებამდეა ძალაში და მის იქით ველარ აღწევს, ამდენად ხელოვნების ქმედებაც, რომელიც ამ ნაწარმოებში შემომავალი გონითი შინაარსითაა[29] ავსებული, — მხატვრის *შთაგონება*, — მისთვის უცხო ძალად, *არათავისუფალ* პათოსად წარმოგვიდგება; *შემოქმედებას* თვით თავისთავადვე *ბუნებითი* უშუალობის ფორმა აქვს, იგი *გენიის*, როგორც ამ *კერძო სუბიექტის*, კუთვნილებაა და ამავე დროს იგი ტექნიკურ გაგებასა და მექანიკურ გარეგან მოქმედებასთან დაკავშირებული მუშაობაა. ამიტომ ხელოვნების ნაწარმოები ამდენადვეა თავისუფალი თვითნებობის ქმნილება, ხოლო ხელოვანი — ღვთის ოსტატი.

§ 561

ხელოვანის ქმედების ზემოხსენებულ სისავსეში (გონითი შინაარსით) *შერიგებულობა* იმ მხრივ ჩანს (განვითარების მთელი გზის) დასაწყისად, რომ იგი (ეს შერიგება) უშუალოდ სუბიექტის თვითცნობიერებაში ხდება, რომელიც, ამგვარად, გულდაჯერებული და ხალისიანია, მოკლებულია სიღრმესა და თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი არსებისადმი თავისი დაპირისპირებულობის ცნობიერებას. *მშვენიერების* იმ განსრულების მიღმა, რომელ-

---

[25] Gestaltens [26] das Geistige [27] das Formelle [28] innewohnend [29] Gehalt

საც ადგილი აქვს ამგვარი შერიგებისას კ ლ ა ს ი კ უ რ ხ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ა შ ი; ა მ ა ღ ლ ე ბ უ ლ ო ბ ი ს ხელოვნება, ს ი მ ბ ო ლ უ რ ი ხელოვნება ძევს, რომელშიც იდეისადმი შესაბამისი განსხეულება[30] ჯერ მონახული არაა, არამედ, პირიქით, აზრი გამოისახება როგორც ხატის[31] ფარგლებს გარეთ გამომავალი, როგორც ხატთან მორკინე და მის მიმართ ნეგატიური რამ, თუმცა ისეთი, რომელიც ამასთანავე ამ ხატში შესვლას, მასში სახისმიღებას ესწრაფვის. მნიშვნელობა, შინაარსი სწორედ ამით მოწმობს, რომ ჯერ უსასრულო ფორმისთვის არ მიუღწევია, ჯერ არაა თავისუფალ გონად ცოდნილი და თავისთავის ასეთად გამაცნობიერებელი. შინაარსი აქ არის მხოლოდ როგორც წმინდა აზროვნების აბსტრაქტული ღმერთი ან მისკენ სწრაფვა, რომელიც მოუსვენარსა და შეურიგებელ წყვეტებაშია ერთი განსახიერებიდან მეორისაკენ და თავისი მიზანი ვერ უპოვია.

§ 562

მაგრამ იდეისა და მისი გამოსახვის[32] ურთიერთშეუსაბამობის კიდევ სხვანაირსახეობა ისაა, რომ უსასრულო ფორმა, სუბიექტურობა მხოლოდ ზედაპირული პიროვნულობა[33] კი არაა, როგორც ზემოგანხილული პირველი უკიდურესობის შემთხვევაში გვაქვს, არამედ (ადამიანის) ყველაზე ღრმა შიდაწიაღია და ღმერთი აქ ცოდნის საგანია არა როგორც მხოლოდ თავისი განსახიერების[34] მაძებარი ან გარეგან განსახიერებაში დაკმაყოფილების მპოვნელი, არამედ როგორც თავისთავის მხოლოდ თავისთავში მპოვნელი და, ამდენად, თავისთავისათვის ადექვატური სახის[35] მხოლოდ გონითის სფეროში მიმნიჭებელი. ასე ხდება, რომ ხელოვნება, კერძოდ, რ ო მ ა ნ ტ ი კ უ ლი ხელოვნება ხელს იღებს ღმერთის, როგორც ასეთის, ჩვენებაზე გარეგან განსახიერებაში და მშვენიერების გზით, იგი ღმერთს წარმოგვიდგენს, როგორც მოვლენებთან მხოლოდ გარდამომავალს[36], ხოლო ღვთაებრივს—როგორც შინაგან საწყისს გარეგანში, როგორც ამ უკანასკნელიდან თავისთავის გამომათავისუფლებელს, რის გამოც ამ ხელოვნებაში შესაძლებელია, რომ გარეგანობა გვევლინებოდეს როგორც შემთხვევითობა თავისი მნიშვნელობის მიმართ.

შენიშვნა: რელიგიის ფილოსოფიამ უნდა დაინახოს ლოგიკური აუცილებლობა აბსოლუტად შეცნობილი არსების შემდგომი და შემდგომი განსაზღვრის პროცესში, მან უნდა შეიცნოს, ღვთის რომელ განსაზღვრებებთანაა, პირველ ყოვლისა, შესაბამისობაში კულტის მოცემული სახე, შემდეგ — როგორ შეესაბამება პრინციპს, რომელიც ამა თუ იმ რელიგიის არსს[37] შეადგენს, მოცემული ხალხის საერო თვითცნობიერება — იმის ცნობიერება, თუ რაა ადამიანის უმაღლესი დანიშნულება—და, ამგვარად, რაა ამ ხალხის ზნეობის, ხასიათის, მისი სამართლის, მისი ნამდვილი თავისუფლებისა და სახელმწიფო წყობის, ისევე როგორც მისი მეცნიერებისა და ხელოვნების პრინციპი. იმის განჭვრეტა, რომ ამა თუ იმ ხალხის სინამდვილის ყველა ეს მომენტები ე რ თ სისტემატურ მთლიანობას[38] შეადგენენ და რომ მათ ე რ თ ი გონი ქმნის და აყალიბებს, საფუძვლად ედება შემდეგ განჭვრეტას — რომ რელიგიათა ისტორია მსოფლიოს ისტორიას თანჰხვდება.

---

[30] Gestaltung [31] Gestalt. [32] Gestaltung [33] Persönlichkeit [34] Gestalt [35] Gestalt
[36] herablassend [37] Substanz [38] Totalität

ხელოვნებისა და რელიგიების მჭიდრო ურთიერთკავშირზე შემდეგ ის უნდა შევნიშნოთ, რომ ხელოვნება მხოლოდ იმ რელიგიებს შეიძლება ექნეთ, რომლებშიც პრინციპს კ ო ნ კ რ ე ტ უ ლ ი, თავისთავად უკვე განთავისუფლებული, მაგრამ ჯერ არა ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი გ ო ნ ი თ ო ბ ა წარმოადგენს. იმ რელიგიებში, რომლებშიც იდეა ჯერ კიდევ თავის თავისუფალ გარკვეულობაში არ გაცხადებულა და ასეთად არ შეცნობილა, მძლავრად იჩენს თავს ხელოვნების საჭიროება, რათა მან (ხელოვნებამ) ა რ ს ე ბ ი ს წარმოდგენა მოიყვანოს ცნობიერებაში ჭვრეტისა და ფანტაზიის გზით. ხელოვნება აქ ერთადერთი ორგანოც კია, რომლითაც თავისთავში არამკაფიო, ბუნებითი და გონითი ელემენტების ურთიერთდახლართვით შემდგარი შინაარსი ცნობიერებაში მოსვლას შეიძლება ესწრაფოდეს. მაგრამ ასეთი ხელოვნება ხარვეზოვანია. ვინაიდან ხარვეზოვანია მის მიერ შეცული შინაარსი[39], ხარვეზოვანია მისი ფორმაც; რადგან შინაარსის ხარვეზი ისაა, რომ ფორმა არა აქვს იმანენტურად თავისთავშივე. გამოხატვა[40] კი უგემოვნობასა და უგონობას იმიტომ შეიცავს, რომ თვით შინაგანი აქ ჯერ კიდევ უგონობითაა აღბეჭდილი და ამიტომ ძალა არ შესწევს, გარეგანი მხარე თავისუფლად გამსჭვალოს იმგვარად, რომ მნიშვნელობამდე და სახედჩამოყალიბებამდე[41] მიიყვანოს. მ შ ვ ე ნ ი ე რ ხელოვნებას კი პირობად აქვს თავისუფალი გონის თვითცნობიერება და ამით — გრძნობადისა და ოდენ ბუნებითის ამ გონის მიმართ არათავისუფლების ცნობიერება. იგი პირველს მეორის მარტოოდენ გამოხატულებად ხდის. გონის ეს თვითცნობიერება შინაგანი ფორმაა, რომელიც მხოლოდ თავისთავს გამოხატავს.

ამასთან დაკავშირებულია შემდგომი, უფრო მაღალი კონსტატაციაც[42] — ის, რომ ხელოვნების გაჩენა ჯერ კიდევ გარეგანობაზე მიბმული რელიგიის დაცემის მაჩვენებელია. ამასთანავე, რამდენადაც იგი (ხელოვნება) რელიგიას, თითქოს, უმაღლეს გაცისკროვნებას[43], გამომხატველობასა და ბრწყინვალებას ანიჭებს, იგი მას მის შეზღუდულობაზე ამაღლებს. ხელოვანისა და მაყურებლის გენია საკუთარი აზრითა და განცდით[44] შეერწყმის იმ ამაღლებულ ღვთაებრიობას, რომლის გამოხატვასაც ხელოვნების ნაწარმოებმა მიაღწია, მასში კმაყოფილდება და თავისუფალი ხდება; თავისუფალი გონის ჭვრეტა და ცნობიერება აქ უკვე მიღწეულია და იგი ხელთ გვაქვს. მშვენიერმა ხელოვნებამ თავისი მხრით იგივე ქმნა, რაც ფილოსოფიამ — გონი არათავისუფლებისაგან განწმინდა. ის რელიგია, რომელშიც მშვენიერი ხელოვნების მოთხოვნილება იბადება — და იბადება სწორედ ამ რელიგიის გამო, — თავისი პრინციპით აზრსმოკლებულია და გრძნობადი მიღმური სამყაროს [45] რწმენას შეიცავს. მისთვის რელიგიური მოწიწებით[46] თაყვანსაცემ გამოსახულებებს წარმოადგენენ მშვენიერებას მოკლებული კერპები, რომლებიც ხსენებულ გონსმოკლებულ მიღმურ ობიექტურობას უკავშირდებიან; ამავე ფუნქციას, რაც ამ გამოსახულებებს აკისრია, ასევე კარგად ან კიდევ უკეთესად ასრულებენ ძვლები (წმიდა ნაწილები. მთარგმნ.), მაგრამ ხელოვნება განთავისუფლების მხოლოდ ერთერთი საფეხურია და არა თვით უმაღლესი განთავისუფლება. ჭეშმარიტი ობიექტურობა, რომელიც მხოლოდ ა ზ რ ი ს სტიქიაში არსებობს — იმ ერთადერთ სტიქიაში, სადაც წმინდა გონი გონისათვის არის, სადაც განთავისუფლება მოწიწებასთა-

[39] Gehalt [40] Darstellung [41] Gestaltung [42] Betrachtung [43] Verklärung [44] Empfindung [45] Jenseits [46] Andacht [47] Andacht

ნაა[47] შეწყვილებული, — ხელოვნების ნაწარმოებში მოცემულ გრძნობადად მშვენიერსაც აკლია; მით უფრო აკლია იგი ზემოხსენებულ გარეგან, არამშვენიერ გრძნობადს.

§ 563

მშვენიერი ხელოვნების (ისევე, როგორც მისთვის საკუთრად შესატყვისი რელიგიის) მომავალს ჭეშმარიტი რელიგია წარმოადგენს. იდეის მიერ შეცული შემოფარგლული შინაარსი[48] აქ (ამ რელიგიაში) — თავისთავად და თავისთვის აღებული, — გადადის უსასრულო ფორმისადმი იგივეობრივ ზოგადობად; ჭვრეტად; უშუალო, გრძნობადობაზე მიჯაჭვული ცოდნა გადადის თავისთავის თავისთავში გამაშუალებელ ცოდნად, ისეთ აქარსობად, რომელიც თვითაა ცოდნა — გ ა მ ო ც ხ ა დ ე ბ ა დ. ასე რომ იდეის შინაარსს პრინციპად თავისუფალი ინტელექტუალობის განსაზღვრულობა აქვს და იგი (ეს შინაარსი) **არის გონისთვის** როგორც აბსოლუტური **გონი.**

B. გამოცხადებული რელიგია

§ 564

ჭეშმარიტი რელიგიის, ანუ ისეთი რელიგიის ცნებაში, რომლის შინაარსიც აბსოლუტური გონია, არსებითია ის, რომ იგი გ ა მ ო ც ხ ა დ ე ბ უ ლ ი და, სახელდობრ, ღ ვ თ ი ს მ ი ე რ გამოცხადებული იყოს, რადგან, რამდენადაც ცოდნა, ანუ ის პრინციპი, რომლის ძალითაც სუბსტანცია გონს წარმოადგენს, როგორც უსასრულო თავისთვის-მყოფი ფორმა, თ ა ვ ი ს თ ა ვ ი ს გ ა ნ მ ს ა ზ ღ ვ რ ე ლ ი ა, ამდენად იგი (ცოდნა), სრულებით უპირობოდ და ლიტონად[49], მ ა ნ ი ფ ე ს ტ ი რ ე ბ ა ც (თავისთავის გაცხადებაც) უნდა იყოს. გონი მხოლოდ იმდენადაა გონი, რამდენადაც იგი გ ო ნ ი ს თ ვ ი ს არის, აბსოლუტურ რელიგიაში კი სწორედ აბსოლუტური გონი გვაქვს, რომელიც მხოლოდ თავის ცალკეულ მომენტებს კი აღარ აცხადებს, არამედ თვით თავისთავს.

შენიშვნა: ნემეზისის ძველ წარმოდგენას, რომლის თანახმადაც იმ დროს ჯერ კიდევ აბსტრაქტულ განსჯას ღვთაებრივი საწყისი და მისი მოქმედება ამ ქვეყნად მხოლოდ გ ა მ ყ თ ა ნ ა ბ რ ე ბ ე ლ ძალად ეხატებოდა, რომელიც ყოველსავე დიდსა და მაღალს ანადგურებს, პლატონმა და არისტოტელემ დაუპირისპირეს დებულება, რომ ღმერთი შ უ რ ი ა ნ ი ა რ ა ა. იგივე შეიძლება დავუპირისპიროთ თანამედროვე მტკიცებებსაც, რომ ადამიანს ღვთის შემეცნება არ ძალუძს. ეს ცდები ჩვენი ღვთის შეუცნობლობაში დარწმუნებისა (რადგანაც ამგვარ ლიტონი სიტყვით გამოხატულ ცდაზე მეტს ეს მტკიცებები არ წარმოადგენენ) კიდევ უფრო არათანმიმდევრულად გამოიყურება მაშინ, როცა მათ ისეთი რელიგიის წიაღში ვხვდებით, რომელიც გარკვეულად ატარებს გ ა მ ო ც ხ ა დ ე ბ უ ლ ი რელიგიის სახელს, ასე რომ ამ მტკიცებათა თანახმად ეს რელიგია ისეთად გვევლინება, რომელშიც ღვთისა ა რ ა ფ ე რ ი გ ა ც ხ ა დ ე ბ უ ლ ა, რომელშიც ღმერთს თავი ა რ გ ა უ ც ხ ა დ ე ბ ი ა და რომლის აღ-

[48] Gehalt [49] schlechthin

მსარებელნიც, ამგვარად, „წარმართნი“ არიან, „რომელთა ღმერთი არა უწყიან“. თუკი სიტყვას „ღმერთი“ რელიგიაში სულაც სერიოზულ მნიშვნელობას ვანიჭებთ, მაშინ მისი (რელიგიის) ყოველივე განსაზღვრაც მისი შინაარსისა და პრინციპის — ღმერთის —განსაზღვრით უნდა იწყებოდეს და გარდუვალია, რომ იწყებოდეს. ხოლო თუ ღვთის მიერ თავისთავის გაცხადებას უარვყოფთ, მაშინ მისი შინაარსისაგან მხოლოდ ის შეგვრჩება ხელთ, რომ მას *შურს* მივაწერთ. თუ სიტყვას „გონი“, სულაც, საზრისი აქვს, ეს საზრისი გონის გაცხადებასაც მოიცავს.

თუ გავითვალისწინებთ ღვთის, როგორც გონის, იმ შემეცნების სიძნელეს, რომელიც სარწმუნოების სადა წარმოდგენათა სფეროში ვერ ჩერდება, არამედ აზროვნებას, უპირველეს ყოვლისა, — მარეფლექტირებელ განსჯას მიჰმართავს, მაგრამ ცნებითს აზროვნებას უნდა მიჰმართავდეს, მაშინ სრულებით არაა გასაკვირი, რომ ბევრნი, განსაკუთრებით კი თეოლოგები, რომლებსაც ყველაზე მეტად ეხებათ ეს იდეები, ცდუნებაში ჩავარდნილან და საქმის იოლად მოვლა განუზრახავთ, რის გამოც ხალისით შეუწყნარებიათ ის, რასაც მათ ამ თემასთან დაკავშირებით სთავაზობდნენ. ამ შემოთავაზებულ პასუხებს შორის ყველაზე იოლი ისაა, რომელიც ზემოთ დავიმოწმეთ — რომ ადამიანმა ღვთის შესახებ არაფერი იცის. მაგრამ თუ გვინდა სწორად და გარკვეულად დავიჭიროთ აზრში, თუ რა არის ღმერთი, როგორც გონი, ამას საფუძვლიანი სპეკულაცია დასჭირდება. ეს სპეკულაცია, უპირველეს ყოვლისა, შემდეგი დებულებების შემცველი იქნება: ღმერთი მხოლოდ იმდენადაა ღმერთი, რამდენადაც თავისთავი იცის; მის მიერ თავისთავის ცოდნა არის მისი თვითცნობიერება ადამიანში და ადამიანის ცოდნა ღმერთზე, რომელიც ვითარდება ადამიანის მიერ თავისთავის ცოდნად ღვთისა მიერ („ღმერთში“*). ამ დებულებათა საფუძვლიანი განმარტება იხ. შრომაში, საიდანაც ესენი ნასესხები გვაქვს: „აფორიზმები ცოდნასა და არცოდნაზე“ და ა. შ. კ. ფ. გ. გ — ლი, ბერლინი, 1929**.

§ 565

აბსოლუტური გონი, რომელშიც მოხსნილია მისი გამოვლენის ხილულსახიშა[50] და მისი ცოდნის უშუალობა და გრძნობადობა, შინაარსის მხრივ ბუნებისა და გონის თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი გონია; ფორმით იგი, პირველ ყოვლისა, *წარმოდგენისეული* სუბიექტური ცოდნისთვის არის. წარმოდგენა მისი შინაარსის მომენტებს, ერთი მხრივ, თავისთავადობას ანიჭებს და მათ ერთიმეორის მიმართ წანამძღვრებად და *ერთიმეორის მომდევნო* მოვლენებად ხდის, ხოლო ყველას ერთად — *ამბავთხდომის*[51] ერთიან კავ-

---

* კარლ ფრიდრიხ გოშელი, «აფორიზმები არცოდნასა და აბსოლუტურ ცოდნაზე ქრისტიანულ აღმსარებლობასთან მიმართებით. ჩვენი დროის ფილოსოფიის გაგებისათვის», ბერლინი, 1829 შდრ. ჰეგელის რეცენზია ამ შრომაზე ჟურნალში «Jahrbücher fur wissenschattliche Kritik», 1829, ტ. 11 (გერმანული გამოცემის შენიშვნა).

** გერმანულ კონსტრუქციას «in Gott» („ღმერთში“), რომელიც სტერეოტიპულია ახალი, აღთქმისათვის, სათანადო ქართულ ტექსტებში შეესაბამება გამოთქმა «ღმრთისა მიერ». აქ სწორედ ეს გადმოცემაა მიზანშეწონილი, რამდენადაც ჰეგელს საქმე ღვთის *მიერ* მოცემული ცოდნის—გამოცხადებული რელიგიის ჭეშმარიტობის დამტკიცებისკენ მიჰყავს (მთარგმნ. შენ.).

[50] Gestalt [51] Geschehen

შირად[52] (კონტექსტად), რომელიც სასრული რეფლექსიის მიერი განსაზღვრებების მიხედვითაა აგებული; მეორე მხრივ, ეს ფორმაც — წარმოდგენის ეს სასრული წესი—მოიხსნება ერთადერთი (des einen) ღონის რწმენის და კულტისეული მოწიწების[53] მიერ.

§ 566

ამ გაყოფაში ფორმა სცილდება შინაარსს, ხოლო პირველში (ფორმაში) ცნების განსხვავებული მომენტები განკერძოებულ სფეროებად ანუ ელემენტებად ითიშებიან, რომელთაგან თითოეულშიც აბსოლუტური შინაარსი წარმოგვიდგება. იგი აქ წარმოგვიდგება: ა/ როგორც თავის გაცხადებაში (მანიფესტაციაში) თავისთავთან დამრჩენი მარადი შინაარსი, ბ/ როგორც მარადი არსების მიერ თავისთავის თავისივე გაცხადებისაგან (მანიფესტაციისაგან) გასხვავება[54], რომელიც (ეს გაცხადება), ამ გასხვავების წყალობით, მოვლენათა სამყაროდ იქცევა, რომელშიც შინაარსი შემოდის, და გ/ როგორც გაგარევებული სამყაროს უსასრულო უკუშემოქცევა და მისი შერიგება მარადიულ არსებასთან, ამ უკანასკნელის უკუმობრუნება მოვლენიდან კვლავ თავისი სავსების ერთობაში.

§ 567

ა/ ამგვარად, ზოგადობის მომენტში — წმინდა აზრის სფეროში ანუ თავისი არსების აბსტრაქტულ სტიქიაში — აბსოლუტური გონი უპირველესი წანამძღვარია, მაგრამ არა როგორც ჩაკეტილ-უცვლელი, არამედ როგორც სუბსტანციური ძალა, რომელიც თავის მიზეზობრიობაში (რაც რეფლექსიისმიერ განსაზღვრებას წარმოადგენს) ცისა და ქვეყნის შემოქმედია. მაგრამ ამ მარად სფეროში იგი ოდენ თავისთავს შობს, ვითარცა ძეს და იმდენადვე რჩება თავდაპირველ იგივეობაში თავის განსხვავებულთან, რამდენადაც მისი ეს განსაზღვრულობა — ზოგადი არსებისაგან განსხვავებულად ყოფნა, — მარად მოხსნის თავისთავს; თავისთავის მომხსნელი გაშუალების ამ გაშუალებით პირველი სუბსტანცია, არსობრივად[55], არის (ეგზისტენციალური „არის“: მთარგმნ.) როგორც კონკრეტული ერთეულობა და სუბიექტურობა — როგორც გონი.

§ 568

ბ/ რაც შეეხება კერძოობის მომენტს — პირველგაყოფას[56] (მსჯელობას)*, აქ წანამძღვარია ეს კონკრეტული მარადი არსება, ხოლო მისი მოძრაობა მოვლენის შექმნაა, გაშუალების მარადი მომენტის — მხო-

---

* აქაც, ისევე, როგორც ზემოთ და აქვე ქვემოთ, ჰეგელი, ამოდის რა ლოგიკურისა და ონტოლოგიურის იგივეობიდან, ტერმინს Urteil ხმარობს როგორც «პირველგაყოფის», ისე «მსჯელობის» მნიშვნელობით. იგივე ითქმის სიტყვის Extrem მნიშვნელობებზე: 1. უკიდურესი 2. კიდური ტერმინი სილოგიზმში. (მთარგმნ. შენ.).

[52] Zusammenhang [53] Andacht [54] Unterscheidung [55] wesentlich [56] Urteil

ლოდშობილი ძის — დამოუკიდებელ ახალ დაპირისპირებად დაშლაა ერთი მხრივ ცასა და ქვეყანას, ამ სტიქიურსა და კონკრეტულ ბუნებას, და მეორე მხრივ გონს, როგორც ამ უკანასკნელთან მიმართებაში მდგომს, მაშასადამე, სასრულ გონს შორის, რომელიც, როგორც უკიდურესობა (კიდური ტერმინი[75]) თავისთავად-მყოფი ნეგატიურობისა, ბოროტებად თავისთავადდება. ასეთ უკიდურესობას (კიდურ ტერმინს) იგი წარმოადგენს თავისი მოპირისპირე ბუნებისადმი მიმართებისა და თავისივე ბუნებითობის წყალობით, რომელიც ამით (მისი ბუნებისადმი მიმართებაში დგომით) დგინდება. თავის ამ ბუნებითობაში იგი (გონი), როგორც მოაზროვნე, ამავე დროს მარადისკენაა გამიზნული, მაგრამ ამ უკანასკნელთან გარეგან მიმართებაში დგას.

§ 569

გ/ ერთეულობის, როგორც ასეთის, მომენტში კი, სახელდობრ, თვით სუბიექტურობისა და ცნებისაში, როგორც ზოგადობისა და კერძოობის დაპირისპირებულობისაში, რომელიც (ეს დაპირისპირებულობა) თავის იგივეობრივ საფუძველში უკუშემოქცეულა, 1/ წანამძღვრად წარმოგვიდგება ზოგადი სუბსტანცია, თავისი აბსტრაქტულობიდან ერთეულ თვითცნობიერებად განამდვილებული, ხოლო ეს უკანასკნელი, როგორც არსების უშუალოდ იგივეობრივი, წარმოგვიდგება მარადი სფეროს ძედ, დროში მოქცეულად, და ბოროტება, როგორც თავისთავად მყოფი, — მასში მოხსნილად; მაგრამ შემდეგ აბსოლუტურად კონკრეტულის ეს უშუალო და, ამგვარად, გრძნობადი არსებობა შედის პირველგაყოფაში[58] (მსჯელობაში) და კვდება იმ ნეგატიურობის ტკივილში, რომელშიც იგი, როგორც აბსოლუტური სუბიექტურობა, თავისთავს უიგივდება; ხოლო ბრუნდება რა ამ ნეგატიურობიდან, იგი, როგორც აბსოლუტური უკუმობრუნება და როგორც ზოგადი და ერთეული არსების[59] ზოგადი ერთიანობა, თავისთვის-მყოფადაა გამხდარი, ესაა იდეა მარადი, მაგრამ ცხოველი და სამყაროში აწ-და-აქ-მყო[60] გონისა.

§ 570

2. ზემოაღწერილი ობიექტური მთლიანობა თავისთავად მყოფი წანამძღვარია ერთეული სუბიექტის სასრული უშუალობისათვის, მაშასადამე, მისთვის, პირველმიდგომით, სხვაა და ჭვრეტილია. მაგრამ ეს ჭვრეტა თავისთავად-მყოფი ჭეშმარიტების ჭვრეტაა. გონის ამ მოწმობის („წამების“*)[61] ძალით, რომელსაც მასში (ამ სუბიექტში) აქვს ადგილი, და თავისი უშუალო ბუნების გამო, სუბიექტი, უპირველესად, თავისთავს განსაზღვრავს არარაულ და ბოროტ რადმე; მაგრამ შემდეგ, რამდენადაც სუბიექტს თავისი ეს ჭეშმარიტება მაგალითად აქვს და სწამს მასში (ამ ჭეშმარიტებაში) თავისთავად[62] განხორციელებული ერთიანობა ზოგადი და ერთეული არსებისა[63], სუბიექტი, ამასთანავე, მოძრაობს თავისი უშუალო ბუნებითი განსაზღვრულო-

* «გონში» აქ ჰეგელი კვლავ სულის წმიდას გულისხმობს, რომელსაც გერმანულ ენაზე «წმიდა გონი» ეწოდება. ტერმინი «წამება» «მოწმობას» ნიშნავს (მთარგმნ. შენ.).

[57] Extrem [58] Urteil [59] Wesenheit [60] gegenwärtig [61] Zeugnis [62] an sich [63] Wesenheit

ბისაგან და საკუთარი ნებისაგან განთავისუფლებისაკენ, რათა თავის ამ მაგალითს და მასში მოცემულ თავისთავად-მყოფ საწყისს[64] ნეგატიურობის ტკივილში შეერწყას[65]*, რითაც იგი თავისთავს შეერთებულად შეიცნობს არსებასთან, რომელი'ც 3/ ამ გაშუალების ძალით თვითცნობიერებისათვის იმანენტური[66] ხდება და თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი გონის, ვითარცა ზოგადი გონის, ნამდვილ აქ-და-აწ-მყოფობას წარმოადგენს.

§ 571

ეს სამი შერწყმა და წრის შეკვრა[67] (დასკვნა*), რომელიც — სამივე ერთად, -- ერთი წრის შეკვრას (ერთ დასკვნას) შეადგენს, გონის აბსოლუტური გაშუალების წრეს თავისთავის მიერ, გონის გაცხადებაა, რომლის ექსპლიცირებასაც ახდენს მისი (გონის) სიცოცხლე წარმოდგენისმიერი კონკრეტული სახეების[68] წრებრუნვაში. ამ უკანასკნელთა გათიშულობიდან და მათი დროითი და გარეგანი ურთიერთმიმდევრობიდან მათ გაშუალებათა გაშლა-განვითარება, თავისი შედეგის — გონის თავისთავთან შერწყმის („წრის შეკვრის“, „შესკვნის“, „დასკვნის“. მთარგმნ.). — სახით, დაკრისტალდება არა მხოლოდ რწმენისა და გრძნობისეული რელიგიური მოწიწების[69] სიმარტივედ, არამედ აზროვნებადაც, რომლის იმანენტურ სიმარტივეშიც ეს გაშლა-განვითარება კვლავ თავის განვრცობას პოვებს. მაგრამ აზროვნებაში იგი ცოდნილია როგორც დაურღვეველი კავშირ-ერთიანობა[70], რომელიც ზოგად, მარტივსა და მარად გონს აქვს თავისთავში. ჭეშმარიტების ამ ფორმით ჭეშმარიტება ფილოსოფიის საგანს წარმოადგენს.

შენიშვნა: თუკი ყოველივე ზემოთქმულით მიღწეულ შედეგს — თავისთვის მყოფ გონს, რომელშიც ყოველივე გაშუალება მოხსნილია, — მხოლოდ ფორმალური, არაშინაარსეული აზრით მივუდგებით, ასე რომ იგი (გონი) ცოდნილი იქნება არა როგორც თავისთავად-მყოფი და ობიექტურად თავისთავის გამშლელი ერთსა და იმავე დროს, მაშინ ზემოხსენებული უსასრულო სუბიექტურობა ოდენ ფორმალურ რამედ, თავისთავში თავისთავის აბსოლუტურად მიმჩნევ თვითცნობიერებად — ირონიად გვექცევა, რომელსაც ეხერხება, ყოველივე ობიექტური შემავსებელი შინაარსი არარაობად და ამაოებად გაიხადოს, რის გამოც თვით იგი სიცარიელე და ამაოებაა, რომელიც თავისთავიდანვე იღებს თავის შინაარსს, როგორც თავის განმსაზღვრელს, მაშასადამე — შემთხვევითსა და ნებსით შინაარსს იღებს, მასზე გაბატონებული რჩება და მისით შეზღუდული არ არის; და თუმცა იგი ირწმუნება, რელიგიისა და ფილოსოფიის უმაღლეს მწვერვალზე ვარ ასულიო, ფუჭ თვითნებობაში ვარდება. მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც წმინდა უსასრულო ფორმა, თავისთავთან-მყოფი თვითგაცხადება (თვითმანიფესტაცია) გონისა

---

* აქაც, ისევე როგორც ტერმინის Urteil (1.პირველგაყოფა. 2. მსჯელობა) შემთხვევაში, ჰეგელი ლოგიკურისა და ონტოლოგიურის იგივეობიდან ამოდის. Schluß «შერწყმაც» არის («შეკვრა», «ჩაკეტვა» წრისა) და «დასკვნაც». წინამდებარე პარაგრაფში ლაპარაკი ლოგიკურ თემას არ ეხება, ამიტომ ვარჩიეთ თარგმანში სიტყვა «შერწყმა» გვეხმარა, მაგრამ ფრჩხილებში «დასკვნა» მაინც დაგვეტოვებინა. (მთარგმნ.შენ.).

[64] Ansich [65] zusammenschließen [66] einwohnend [67] schluß [68] Gestalten [69] Gefühlandacht [70] Zusammenhang

მოიშორებს სუბიექტურის ცალმხრივობას, რომლითაც იგი აზროვნების ამაო მხარეს წარმოადგენს, იქცევა იგი თავისუფალ აზროვნებად, რომელსაც თავისი უსასრულო განსაზღვრა ამასთანავე თავის აბსოლუტურ, თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფ შინაარსად აქვს და ეს შინაარსი — ობიექტად, რომელშიც (ამ ობიექტში) იგი თვითონ ამდენადვე თავისუფალია. ამდენად, თვითონ აზროვნება მხოლოდ აბსოლუტური შინაარსის ფორმალური მხარეა.

C. ფილოსოფია

§ 572

ეს მეცნიერება იმდენადაა ხელოვნებისა და რელიგიის ერთიანობა, რამდენადაც ფორმის მხრივ გარეგანი წესი ჭვრეტისა, რომელიც პირველისთვისაა დამახასიათებელი, სუბიექტური წარმოქმნა სუბსტანციური შინაარსისა და ამ შინაარსის გაყოფა მრავალრიცხოვან დამოუკიდებელ სახეებად[71], რასაც აქ ვხვდებით, მეორისთვის დამახასიათებელ მთლიანობადაა (ტოტალობადაა) შემოკრებილი, პირველის შინაარსთა ურთიერთგათიშულობა, რომლის გაშლაც წარმოდგენაში ხდება, და ამ გაშლილის გაშუალება აქ, ფილოსოფიაში არა მარტო შეკავშირებულია ერთ მთელად, არამედ მარტივ გონით ჭვრეტადაა შეერთებული და შემდეგ თვითცნობიერ აზროვნებად ამაღლებული. ამგვარად, ეს ცოდნა (ფილოსოფია) ხელოვნებისა და რელიგიის აზროვნებით შემეცნებული ც ნ ე ბ ა ა, რომელშიც ის, რაც (მათს) შინაარსში განსხვავებულია, შეიმეცნება როგორც აუცილებელი და ეს აუცილებელი შეიმეცნება როგორც თავისუფალი.

§ 573

თქმულის შესაბამისად, ფილოსოფია ამოცანად ისახავს შეიმეცნოს აბსოლუტური წარმოდგენის შ ი ნ ა ა რ ს ი ს, ისევე როგორც ზემოხსენებული ორივე ფ ო რ მ ი ს აუცილებლობა; ე რ თ ი ამ ფორმათაგანია უშუალო ჭვრეტა და მისი პოეზია, (ობიექტურობაში გონის) წანამძღვრად-მაგულისხმებელი[72] წარმოდგენა, ობიექტური და გარეგანი გამოცხადება; მ ე ო რ ე ა ჯერ სუბიექტური თავისთავში-ჩაღრმავება, შემდეგ კი სუბიექტურივე მოძრაობა რ წ მ ე ნ ი ს ა და ზემოხსენებული წანამძღვრად-ნაგულისხმევის გაიგივების მიმართულებით. ეს შეცნობა[73], ამგვარად, ამ შინაარსისა და მისი ფორმის ც ნ ო ბ ა ა, აღიარებაა[74], ფორმათა ცალმხრივობისაგან გ ა ნ თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა ა და მათი (ამ ფორმათა) ამაღლებაა აბსოლუტურ ფორმად, რომელიც თვით განისაზღვრავს თავისთავს თავის შინაარსად, ამ უკანასკნელის იგივეობრივი რჩება და, ამგვარად, თავისთავად და თავისთვის მყოფი აუცილებლობის შემეცნებაა. ეს მოძრაობა, რასაც ფილოსოფია წარმოადგენს, უკვე აღსრულებულად გვევლინება, როცა იგი, საბოლოოდ, თავისი ამ წრის შეკვრაში[75] („შესკვნა“, დასკვნა*), თავის საკუთარ ცნებას იმეცნებს, ანუ თავის ამ ცოდნას უ კ უ გ ა დ მ ო ჰ ყ უ რ ე ბ ს.

---

* იხ. შენიშვნები 152, 279, 345 გვერდებზე.

[71] Gestalten [72] voraussetzend [73] Erkennen [74] Anerkennen [75] Schluß

შენიშვნა: აქ, თითქოს, დროული ჩანს, ფილოსოფიის და რელიგიის მიმართების საგანგებო ანალიზი ვცადოთ. საქმე ეხება მხოლოდ ერთს—განსხვავებას ერთი მხრივ სპეკულატური აზროვნების ფორმებსა და მეორე მხრივ წარმოდგენისა და მარეფლექტირებელი განსჯის ფორმებს შორის. მაგრამ ფილოსოფიის, კერძოდ კი ლოგიკის მთელმა მსვლელობამ დღემდე არა თუ გვიჩვენა ეს განსხვავება, არამედ თავისი მსჯავრიც გამოიტანა მის შესახებ, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, განსხვავების ბუნებას საშუალება მისცა თვით გაშლილიყო და წარმართულიყო ამ კატეგორიებისდა მიხედვით. მხოლოდ ზემოხსენებულ ფორმათა რაობის ამ შემეცნების საფუძველზეა შესაძლებელი იმ ჭეშმარიტ დარწმუნებულობამდე[76] მისვლა, რომელსაც აქ ჩვენი საკითხი ეხება, სახელდობრ, იმამდე, რომ ფილოსოფიისა და რელიგიის შინაარსი ერთი და იგივეა, თუ არ მივიღებთ მხედველობაში გარეგანი ბუნებისა და სასრული გონის დანარჩენ შინაარსს, რომელიც რელიგიის სფეროში არ შემოდის. მაგრამ რელიგია არის ჭეშმარიტება ყველა ადამიანისათვის, სარწმუნოება ემყარება წამებასა (მოწმობა, დამოწმება, დადასტურება*, თქმა. მთარგმნ.) სულისა წმიდისასა** რომელიც როგორც მოწამე (მოწმე, „მთქმელი“, „მოლაპარაკე“. მთარგმნ.), ადამიანში მყოფი გონია. ეს თავისთავად სუბსტანციური წამება (მოწმობა), რამდენადაც მას თავისთავის ექსპლიცირება უხდება, უპირველესად, იმ განათლებად ყალიბდება, რომელიც საერთოდ მისი სამყაროული ცნობიერებისა და განსჯის ფორმაა. ამით ჭეშმარიტება საერთოდ სასრულობისეულ განსაზღვრულობათა და მიმართებათა ბადეში ექცევა. მაგრამ ეს არ უშლის ხელს, რომ გონმა თავისი შინაარსი, რომელიც, ვითარცა რელიგიური, არსებითად სპეკულატური, შეინარჩუნოს და მტკიცედ დაიცვას გრძნობად წარმოდგენათა და აზროვნების სასრულ კატეგორიათა პირისპირ მაშინაც კი, როცა ამ უკანასკნელებს იყენებს, მათ (ამ კატეგორიებსა და წარმოდგენებს) ძალა დაატანოს და მათ მიმართ არათანმიმდევარი იყოს. ამ არათანმიმდევრობით გონი მათს ნაკლოვანებას ასწორებს. ამიტომ განსჯისუნარისათვის იმაზე ადვილი არა არის რა, რომ სარწმუნოების გადმოცემაში[77] წინააღმდეგობები აღმოაჩინოს და მით თავის პრინციპს, ფორმალურ იგივეობას, ტრიუმფი განუმზადოს. თუკი გონმა ამ სასრულ რეფლექსიას დაუთმო, რომელიც თავისთავს გონებად და ფილოსოფიად (რაციონალიზმად) ნათლავს, ამით იგი გაასასრულებს რელიგიის შინაარსს და მას, ფაქტობრივად, არარაობად აქცევს. მაშინ რელიგიას სრული უფლება აქვს, გაემიჯნოს ამგვარ გონებასა და ფილოსოფიას და თავი მათ მტრად გამოაცხადოს. მაგრამ სხვაა, თუ რელიგია დაუპირისპირდა ცნებებით შემმეცნებელ[78] გონებასა და ფილოსოფიას საერთოდ, ისეთი ფილოსოფიის ჩათვლით, რომლის შინაარსიც სპეკულატურია და, ამდენად, რელიგიურიც. ასეთი დაპირისპირების საფუძველია არასაკმარისი ჩახედვის უნარი ზემოხსენებული განსხვავებებისა და გონის ფორმათა ღირებულების ბუნებაში, კერძოდ, აზროვნების ფორმებისაში, განსაკუთრებით კი — არასაკმარისი ხედვა

---

* სიტყვებს Zeugnis („წამება“, მოწმობა) და zeugen, რომელიც აქვე ქვემოთ გვხვდება ერთი ძირი აქვთ. მეორე „წამებასაც“ ნიშნავს და „შექმნასაც“, „წარმოქმნასაც“.

** იხ. შენიშვნა.

[76] Überzeugung [77] Exposition [78] begreifend

ამ ფორმათაგან შინაარსის განსხვავებისა, რომელიც (ეს შინაარსი) შესაძლებელია ორივეში (ფორმათა ამ ორსავე სახეში) ერთი და იგივე იყოს. ფორმის საფუძველზეა, ფილოსოფიას რომ რელიგიის მხრიდან მრავალი საყვედური და ბრალდება შეჰხვედრია, და, პირუკუ, რელიგიის სპეკულატური შინაარსის გამოა, რომ ეგრეთწოდებული „ფილოსოფია“ (ამ სახელს რომ თვითონ უწოდებს თავისთავს) და უშინაარსო კეთილმსახურება მას საყვედურითა და ბრალდებებით ავსებს. პირველს ეჩვენება, რომ სპეკულატურ ფილოსოფიაში ღმერთი მეტისმეტად *მცირედაა* წარმოდგენილი, მეორეს — რომ მას აქ მეტისმეტად *უხვად* ვხედავთ.

ათეიზმის ბრალდება ფილოსოფიის მიმართ, — ბრალდება, რომ იგი მეტისმეტად მცირედ შეიცავს ღმერთს, — ადრე ხშირი იყო, ბოლო ხანებში კი იგი იშვიათად გვესმის; მაგრამ მით უფრო გავრცელებულია დღეს პანთეიზმის ბრალდება მისი მისამართით — მტკიცება, რომ ფილოსოფია მას მეტისმეტად *უხვად* შეიცავს. ეს აზრი ისე ძლიერ გავრცელდა, რომ იგი დღეს იმდენად ბრალდების უფლებით აღარ გამოდის, რამდენადაც დამტკიცებული ან დამტკიცების არმსაჭიროებელი ნაღდი *ფაქტის* უფლებით. განსაკუთრებით ითქმის ეს კეთილმსახურების[79] შესახებ, რომელსაც, თავისი ღვთისმოსაური უპირატესობის გრძნობით გულმოცემულს, მიაჩნია, დასაბუთების ტვირთისაგან თავისუფალი უნდა ვიყოო. ფუტურო განსჯისეულ ფილოსოფიასთან ერთად, რომელთანაც თავი დიდად დაპირისპირებული ჰგონია, თუმცა ნამდვილად სავსებით მისგან მიღებული განათლების ანაბარა ბრძანდება, იგი (ეს კეთილმსახურება) უყოყმანოდ ღებულობს იმ მტკიცებას (თითქოს საქმე ცნობილი რამის დამოწმებას ეხებოდეს), რომ ფილოსოფია არის მოძღვრება ყოვლის ერთობის შესახებ[80] ანუ პანთეიზმი. უნდა ითქვას, რომ კეთილმსახურებისა და თეოლოგიისათვის უფრო საპატიო იქნებოდა, რომელიმე სისტემისათვის, მაგალითად, სპინოზიზმისათვის რომ ათეიზმის ბრალდება წამოეყენებინა ვიდრე პანთეიზმისა, თუმცა პირველი ბრალდება ერთი შეხედვით უფრო მკაცრი და ავი[81] ჩანს (შდრ. § 371, შენიშვნა). ათეიზმის ბრალდების წაყენება ხომ წანამძღვრად იმას გულისხმობს, რომ მის წამომყენებელს *შინაარსის მქონე* ღვთის წარმოდგენა მოეპოვება და ბრალდებასაც იმიტომ აყენებს, რომ იმ თავისებურ ფორმებს, რომლებთანაც დაკავშირებულია ეს წარმოდგენა, ამა თუ იმ ფილოსოფიის ცნებებში ვერ პოულობს. მართალია, შეიძლება მოხდეს, რომ ფილოსოფიამ ვითარების წარმოდგენის რელიგიური წესის მიერ გამოყენებულ კატეგორიებში თავისი საკუთარი ფორმები შეიცნოს, ამგვარად, რელიგიურ შინაარსში თავისი ჰპოვოს და მას ჯეროვანი აღიარება მიუზღას; მაგრამ შეუძლებელია პირიქით მოხდეს, რადგან ვითარების წარმოდგენის რელიგიური წესი თავისთავს აზრითს კრიტიკას არ მიუყენებს, თავისთავის გაგებას ცნებებში მოქცევის გზით არ ცდილობს და ამიტომ თავისს უშუალობაში იგი სხვა მიდგომის გამომრიცხველია. ათეიზმის ნაცვლად ფილოსოფიისათვის პანეთიზმის ბრალდების წამოყენება უპირატესად ახალი დროის განათლების, ახალი კეთილმსახურებისა და ახალი თეოლოგიის დამახასიათებელია, რომლის აზრითაც ფილოსოფიაში *ღმერთი მეტისმეტად ჭარბადაა წარმოდგენილი* — იმდენად ჭარბად, რომ, ასეთი შეხედულების თანახმად,

[79] Frömmigkeit [80] All-Eins-Lehre [81] individiös.

იგი (ღმერთი) აქ ყოველივეც კია და ყოველივე ღმერთია. რადგან ამ ახალ თე-
ოლოგიას, რომელიც რელიგიას სუბიექტურ განცდად[82] ხდის და ღვთის ბუნე-
ბის შემეცნებას უარყოფს, ამით ხელთ სხვა აღარაფერი რჩება, თუ არ ღმერ-
თი *საერთოდ*, რაიმე ობიექტურ განსაზღვრულობათა გარეშე. თვითონ ინ-
ტერესს მოკლებული ღვთის კონკრეტული შევსებული ცნების მიმართ, იგი (ეს
თეოლოგია) ამ ინტერესს განიხილავს მხოლოდ როგორც ისეთს, რომელიც
სხვა დროს სხვებს ჰქონიათ, და ამიტომ იმასაც, რაც ეკუთვნის მოძღვრებას
ღვთის კონკრეტული ბუნების შესახებ, განიხილავს როგორც *ისტორიულ*
რასმე. განუსაზღვრავ ღმერთს ყველა რელიგიაში შევხვდებით; კეთილმსახუ-
ბის ყველა სახე (§ 72)—ინდოთა კეთილმსახურება მაიმუნების, ძროხების და
ა. შ., ან დალაი-ლამას მიმართ, ეგვიპტელებისა ხარის მიმართ და ა. შ. — ყო-
ველთვის რაღაცა ისეთი საგნის თაყვანისცემაა, რომელიც თავის აბსურდულ
განსაზღვრულობებთან ერთად გვარის—*საერთოდ ღმერთის*—აბსტრა-
ქტულ მომენტსაც შეიცავს. თუ ხსენებულ თვალსაზრისზე მდგომთათვის ასე-
თი ღმერთი საკმარისია, რათა ყველაფერ იმაში, რასაც რელიგია ჰქვია, ღმერ-
თი აღმოაჩინონ, მაშინ მათ ღმერთი ფილოსოფიაში აღიარებულადაც უნდა
სცნონ და ამ უკანასკნელს ათეიზმი აღარ უნდა უსაყვედურონ. ამგვარად,
ათეიზმის ბრალდების შერბილებას და პანთეიზმის ბრალდებად ქცევას საფუ-
ძვლად მხოლოდ ის ზერელეობა უდევს, რომლამდისაც ამ შეხედულებამ მიი-
ყვანა ღვთის წარმოდგენა მისი გაწყალწყალებისა და გამოცარიელების გზით.
მაგრამ რამდენადაც ზემოხსენებული (პანთეისტური) წარმოდგენა თავის აბს-
ტრაქტულ ზოგადობას ვერ ელევა (რომლითაც იგი ღმერთს ახასიათებს. მთარ-
გმნ. შენ.), და ყოველივე გარკვეულობა ღვთაებრივისა ამ ზოგადობის
ფარგლებს გარეთ რჩება, ამდენად შემდგომ გარკვეულობას წარმოადგენს
მხოლოდ *უღვთო*[83] — ნივთთა სამყაროული არსებობა, რომელიც ამით
მყარ, შეუძვრელ სუბსტანციალობას იძენს. ამგვარი წანამძ-
ღვრიდან თუ ამოვედით, მაშინ, მიუხედავად იმ თავისთავად-და-თავისთვის-
მყოფი ზოგადობისა, რომელიც ღმერთს ფილოსოფიაში მიეწერება და
რომელშიც და რომლის მიხედვითაც გარეგანი ნივთების ყოფიერებას ჭე-
შმარიტობა არა აქვს, ისევ და ისევ იმ თეზისზე მოგვიხდება დგომა, რომ *სა-*
მყარულ ნივთებს თავიანთი არსებობა ჰქონიათ და რომ
სწორედ ეს ნივთებია, ღვთიური ზოგადობის გარკვეულობითს მომენტს რომ
შეადგენენ. ასე იქცევა ეს ზოგადობა ისეთად, როგორსაც ხსენებული თვალსაზ-
რისის დამცველნი *პანთეისტურს* უწოდებენ — იმ თეზისის დამცველ-
ნი, რომ *ყველაფერი*[84] — ანუ ემპირიული ნივთები ყოველგვარი ურ-
თიერთგანსხვავების გარეშე, როგორც ყველაზე დიდად დაფასებულნი, ისე
ყველაზე მდარენი, — *არის*, ყოველივეს სუბსტანციურობა აქვს, და რომ
სამყაროული ნივთების ეს ყოფიერება არის ღმერთი. მხოლოდ აზრის უქონ-
ლობასა და ცნებათა გაყალბებას, რომელიც მისი შედეგია, ძალუძს, პანთეიზ-
მის მტკიცება დაბადოს.

მაგრამ თუ იმათ, ვინც ამა თუ იმ ფილოსოფიას პანთეიზმად აცხადებს,
ამის დანახვა არ ძალუძთ ან არ ჰსურთ,—რადგან ის, რაც მათ არ ჰსურთ, სწო-
რედ ცნებათა შინაარსის დანახვაა, — მაშინ მათ პირველ ყოვლისა იმის კონ-
სტატაცია მაინც ჰმართებდათ, როგორც *ფაქტისა*, რომ *ვისმე ფილო-*

[82] Gefühl [83] das Ungöttliche [84] Alles

ს ო ფ ო ს თ ა გ ა ნ ს ან ვ ი ს მ ე ა დ ა მ ი ა ნ თ ა გ ა ნ ს მართლაც ყ ვ ე ლ ა
ნივთისათვის თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი რეალურობა, სუბსტანციურო-
ბა მიეწეროს და მათთვის შეეხედოს, როგორც ღმერთისთვის, რომ რომელსამე
ადამიანს, თვით მათ გარდა, ამგვარი წარმოდგენა აზრად მოჰსვლოდეს. ამ ფა-
ქტს აქ კიდევ გავაშუქებ წინამდებარე ეგზოთერულ განხილვაში, რაც სხვა-
გვარად ვერ მოხერხდება, თუ არ თვით ფაქტთა ჩვენს თვალწინ დაყენების
გზით. თუ გვსურს, ე. წ. პანთეიზმი მისი ყველაზე პოეტური, ამაღლებული
ან, თუ გნებავთ, ყველაზე მკვეთრი სახით ვნახოთ, ასეთი, როგორც ცნობი-
ლია, ა ღ მ ო ს ა ვ ლ ე ლ პოეტებთან უნდა ვეძებოთ. მისი ყველაზე ფართო
გადმოცემა ი ნ დ ო ავტორებთან მოიპოვება. იმ მდიდარ მასალაში, რომელიც
ჩვენთვის მისაწვდომია ამ სფეროში, შევარჩევ რამდენიმე ყველაზე უფრო
მრავლისმეტყველ ადგილს „ბ ჰ ა გ ა ვ ა ტ-გ ი ტ ა დ ა ნ“, რომელსაც დღეს ყვე-
ლაზე უფრო აუტენტურად ვთვლით, და მისი ტირადებიდან, რომლებიც ამ ნა-
წარმოებში მოსაწყენად დეტალიზებულია და მრავალგზის განმეორებული. მე-1C
საკითხავში (შლეგელთან, გვ. 162)* კ რ ი შ ნ ა შემდეგს ამბობს თავისთავზე:
„მე ვარ სუნთქვა, ცოცხლის სხეულში დასადგურებული; ყოველივე ცოც-
ხლის დასაბამი და შუა ვარ, და ასევე — მისი დასასრული; ვარსკვლავთ შო-
რის სხივთა მფრქვეველი მზე ვარ, მთვარის ნიშანთა შორის მთვარე ვარ, წმიდა
წიგნთა შორის საგალობელთა წიგნი ვარ, შეგრძნებათა[85] შორის შეგრძნება
ვარ, ყოველივე ცოცხლის გონება[86] ვარ“ და ასე შემდეგ; „რუდრუთა შორის
შივა ვარ, მწვერვალთა შორის მერუ ვარ, მთათა შორის — ჰიმალაია“ და ასე
შემდეგ; „მხეცთა შორის ლომი ვარ“ და ასე შემდეგ; „ანბანთა შორის ანი ვარ,
წლის დროთა შორის — გაზაფხული“ და ასე შემდეგ; „ყველა ნივთთა თესლი
ვარ, არა არს რა ჩემს გარეშე“ და ასე შემდეგ.
თვით ამ სავსებით გრძნობად გადმოცემასა და დასურათხატებაშიც კი
კ რ ი შ ნ ა თავისთავს მხოლოდ ყოველთა შორის უ ს რ უ ლ ყ ო ფ ი ლ ე ს ა დ
აცხადებს, მაგრამ არა ყ ო ვ ე ლ ი ვ ე დ. არ უნდა გვეგონოს, რომ აქ, ტექსტის
მიხედვით, კრიშნას გარდა ღმერთიც არსებობს ან სხვა ღმერთიც არსებობს. რო-
გორც ზემოთ თქვა, იგივე შივა ვარ და იგივე ინდრაო, ისე ქვემოთაც (საკითხა-
ვი, 11, გვ. 15) ნათქვამი იქნება, რომ ბრაჰმაც მასშია. ყველგან მოყვანილ ტექ-
სტში განირჩევიან ერთი მხრივ გარეგანი, არაარსებითი არსებობანი და მეორე
მხრივ ა რ ს ე ბ ი თ ი მათ შორის, რომელიც თვით იგია (კრიშნა). თუ ციტირე-
ბული ადგილის დასაწყისში ამბობს, ყოველივე ცოცხლის დასაბამი, შუა და
დასასრული ვარო, აქაც ეს ყოვლადობა გარჩეულია ცოცხალთაგან, როგორც
ერთეულ არსებულთაგან. ამიტომ თვით ასეთ დასურათხატებებსაც კი, რომლე-
ბიც ასე ავრცობენ ღვთაებას მის არსებობაში, ჯერ კიდევ პ ა ნ თ ე ი ზ მ ს ვერ
ვუწოდებთ. უფრო, იმის თქმას უნდა დავჯერდეთ, რომ უსასრულოდ მრავალ-
გვარი ემპირიული სამყარო — ყ ო ვ ე ლ ი ვ ე —[87]— არსებითი არსებულების[88]
რაღაცა უფრო შეზღუდულ რაოდენობამდე — პ ო ლ ი თ ე ი ზ მ ა მ დ ე დაი-
ყვანება. მაგრამ ზემოთქმულიდანაც უკვე ნათელია, რომ თვით გარეგანად არ-
სებულის სუბსტანციალობანიც კი ვერ ინარჩუნებენ თავიანთ დამოუკიდებლო-
ბას, რომელიც მათ დასჭირდებოდათ იმისთვის, რომ ღმერთებად წოდებუ-
ლიყვნენ. შივაც კი, ინდრაც კი, და ა. შ. ე რ თ კრიშნად გათქვეფილან.

* ბჰაგავატ გიტა, გამოცემული აუგუსტ ფონ შლეგელის მიერ (გერმ. ენაზე), ბონი, 1823.
[85] Sinn [86] Verstand [87] das Alles [88] wesentliche Existenzen

ამგვარი დაყვანისაკენ კიდევ უფრო თვალსაჩინოდ შემდეგ ადგილებს მივყავართ (საკითხავი 7, სტრ. 7, და მომდ.). კრიშნა იტყვის: „მე მთელი სამყაროს საწყისი და მისი დახსნა[89] (დაშლა) ვარ, ჩემზე უსრულყოფილესი არა არის რა, ჩემზედ კიდია სამყარო, როგორც ძაფზე — მარგალიტთა რიგი. მე ვარ გემო წყალთა, ბრწყინვალება მზისა და მთვარისა, საიდუმლო („მისტიკური“) სახელი ყველა წმინდა წიგნში“ და ასე შემდეგ; „ვარ სიცოცხლე ყველა ცოცხალში“ და ასე შემდეგ; „ვარ განსჯისუნარი განმსჯელთა, ძალი ძლიერთა“ და ასე შემდეგ. კრიშნა დასძენს, რომ *მაიას* (შლეგელით: მაგიას) მიერ, რომელიც არც თვითონ წარმოადგენს დამოუკიდებელ რასმე, არამედ მხოლოდ მისეულია (კრიშნასეულია), და მის ნაირგვარობათა მიერ სამყარო ილუზიაში მოქცეულა, იგი კრიშნას, *უმაღლესსა* და *უქცეველს* (უცვლელს), ვერ იმეცნებს. ეს მაია ძნელი გასარღვევია, მაგრამ იმათ ვისაც კრიშნაში წილი უდევთ, მაია დაძლიეს. ეს წარმოდგენა შემდეგ მარტივ გამოთქმაში თავსდება: „მრავალი განსხეულების (ცვლავშობის) შემდეგ, — იტყვის კრიშნა, — მეცნიერებით აღჭურვილი ჩემდა მოვალს. ვასუდევა (ანუ კრიშნა) *ყოველივეა*; ძნელი საპოვნელია ის მაღალმოაზრე კაცი, ვისთვისაც ეს ნათელია. სხვანი სხვა ღმერთებს მიჰმართავენ, მე მათ მივაგებ მათი რწმენისაებრ; მაგრამ ასეთ მცირედ მხედველთა საზღაური მცირეა. სულელთ ხილვადი ვგონივარ — ხილვადი ვგონივარ მე, *უხილავი და წარუვალი*“ და ასე შემდეგ; ეს *ყოველივეც*, რადაც კრიშნა აცხადებს თავისთავს, ისევე არაა **ყველაფერი** (das Alles, ყველაფრის კრებადობა), როგორც არაა ყველაფერი ელეატური *ერთი* და სპინოზასეული *სუბსტანცია*. უფრო, პირუკუ: ეს ყველაფერი — სასრულის უსასრულოდ-მრავლობითი გრძნობადი სიმრავლე—ყველა ამ წარმოდგენაში განსაზღვრულია როგორც აქციდენციური რამ, რაც თავისთავად და თავისთვის კი არ არის, არამედ თავისი ჭეშმარიტება სუბსტანციაში — ერთში — აქვს; მხოლოდ ეს აქციდენციურისაგან განსხვავებული ერთია ღვთაებრივი და ღმერთი. მაგრამ ინდური რელიგია უამისოდაც მიდის *ბრაჰმანის* — თავისთავში-მყოფი წმინდა აზრის — წარმოდგენამდე, რომელშიც ქრება სამყაროს ემპირიული ყოვლობა[90] იმ უახლოეს სუბსტანციალობათა ჩათვლით, რომელთაც აქ ღმერთები ეწოდებათ. ამიტომაც კოლბროკი* და მრავალნი სხვანი ინდურ რელიგიას, არსებითად, *მონოთეისტურად* თვლიან. ეს განსაზღვრება რომ უსწორო არაა, ზემომოცემული მცირედი განხილვიდანაც ჩანს. მაგრამ ღვთის და, ისიც, გონითი ღვთის ეს ერთიანობა იმდენად ნაკლებ კონკრეტულია თავისთავად, იგი, ასე ვთქვათ, ისე უღონოა, რომ ინდური რელიგია უკიდურეს აღრევაში ვარდება და მონოთეიზმთან ერთად ზომასგადასულ პოლითეიზმსაც წარმოადგენს. მაგრამ საცოდავი ინდოს კერპთაყვანისმცემლობაც კი, როცა იგი მაიმუნს ან სხვა რასმე ეთაყვანება, იგივე არაა, რაც პანთეიზმის ის უბადრუკი წარმოდგენა, რომ *ყოველივე* ღმერთია და ღმერთი *ყოველივეა*. სხვათა შორის, ინდური მონოთეიზმი თვითაა იმის ნიმუში, რა მცირედ ვართ წასულნი წინ მარტოოდენ მონოთეიზმის ანაბარანი, თუ ღვთის იდეა არ გვაქვს ღრმად *განსაზღვრული* თავისთავშივე; რადგან ხსენებული ერთი, რამდენადაც იგი თავისში აბსტრაქტულია და ამის გამო ცარიელიც, თავისთავად განაპირობებს იმას, რომ

* ჰენრი თომას კოლბროკი (Colebroke), 1756-1837, ინდოლოგიის მთავარი ფუძემდებელი.
[89] Auffl̈osung [90] Alles. ყველაფრის კრებადობა.

მის *გარეთ* კიდევ გვრჩებოდეს, როგორც დამოუკიდებელი, კონკრეტულობა საერთოდ, თუნდ ღმერთთა სიმრავლე იყოს ეს კონკრეტულობა და თუნდა ემპირიული სამყაროული ერთეულარსებებისა[91]. ასეთ პანთეიზმს იმ ზერელე წარმოდგენის გამო, რომელიც მას კონკრეტულის შესახებ აქვს, შეგვიძლია სავსებით თანმიმდევრულად მონოთეიზმიც კი ვუწოდოთ, რადგან, თუ ამ წარმოდგენის თანახმად ღმერთი სამყაროს იგივეობრივია და სამყარო *ერთია*, ამ სამყაროში ღმერთიც *ერთი* უნდა იყოს. მაგრამ თუმცა, ამგვარად, აუცილებლობით გვიხდება ამ ცარიელი ნუმერული ერთობის პრედიცირება სამყაროს მიმართ, ამ აბსტრაქტულ განსაზღვრულობას არავითარი შემდგომი ინტერესი აღარ ახლავს. ეს ნუმერული ერთობა სხვა არაფერია, თუ არ ის, რომ თავის *შინაარსად* მას სასრულ საგანთა[92] უსასრულო სიმრავლე და მრავალსახობა ჰქონდეს. მაგრამ სწორედ ეს ილუზიაა, ცარიელ ერთობაში ღმერთის ეს აღრევაა, შესაძლებლად რომ ხდის ასეთ ცუდ წარმოდგენას, როგორიც პანთეიზმია. ღმერთთან დაკავშირებადად სამყაროს მხოლოდ ამ გაურკვეველი წარმოდგენის — მისი, როგორც *ერთი ნივთის*, როგორც *ყოვლის*[93] წარმოდგენის მიჩნევა შეიძლება, მხოლოდ ამ საფუძველზე იყო შესაძლებელი აზრი, რომ ღმერთი იგივე სამყაროა. რადგან, თუ სამყარო იმად იქნებოდა განხილული, რაც იგი არის, — ყოვლად, ემპირიულ ყოფიერთა დაუბოლოვებულ სიმრავლედ[94], — მაშინ აღარც კი იქნებოდა შესაძლებელი პანთეიზმის არსებობა ანუ ამგვარი შინაარსის შესახებ იმის მტკიცება, რომ იგი ღმერთია.

თუკი გვსურს (კვლავ ფაქტებს დავუბრუნდეთ), რომ *ერთის* ცნობიერება განვიხილოთ არა მისი ინდური გახლეჩილობით ერთი მხრივ აბსტრაქტული აზროვნების განსაზღვრულობამოკლებულ ერთიანობად, მეორე მხრივ კი ამ ერთიანობის მომქანცველსა და მომაბეზრებელ გატარებად[95] კერძო არსებულთა სფეროში, არამედ იგი (ეს ცნობიერება) მის უმშვენიერეს სიწმინდესა და ამაღლებულობაში დავინახოთ, მაშინ იგი ისლამის სამყაროში უნდა ვეძებოთ. თუ, მაგალითად, დიდებულ *ჯალალედინ რუმის* პოეზიაში განსაკუთრებით წინწამოწეულს ვხედავთ სულის ერთიანობას ღვთაებრივ ერთთან[96] და ხაზი ესმის იმას, რომ ეს ერთიანობა სიყვარულია, ამგვარი გონითი ერთიანობა სასრულსა და მდაბალზე *ამაღლებას*, ბუნებრივისა და გონითის ფერისცვალებას[97] (განნათლებას“) ნიშნავს, რომლითაც მოცილებულია და რომელშიც ჩანთქმულია როგორც უშუალო ბუნებრივის, ისე ემპირიული სამყაროული გონითის გარეგანი, წარმავალი მხარე*.

---

[91] Einzelheiten [92] Endlichkeiten [93] das All [94] Menge [95] Durchführung [96] dem Einen [97] Verklärung

* არ შემიძლია მკითხველისათვის ჩვენს განსახილველ საკითხზე უფრო დეტალური წარმოდგენის შექმნის მიზნით არ მოვიყვანო რამდენიმე ადგილი ჯალალედინ რუმიდან, რომელიც ამასთანავე გვიჩვენებს ბატონ *რიუკერტის* ღირსშესანიშნავ ხელოვნებასაც, ვისი თარგმანიდანაც ეს ნაწყვეტები ამოვიღე.

III. ზე ავიხედე, და ვიხილე ყველა სივრცეებში ერთი,
სიღრმეს ჩავხედე, და ვიხილე ყველა ტალღათა ქაფში ერთი.
გულში ჩავიხედე—იგი ზღვა იყო, სამყაროთა სივრცე,
ათასი ზმანებით სავსე, და ყოველ ზმანებაში ვიხილე—ერთი.
ჰაერი, ცეცხლი, წყალი და მიწა—ყოველივე ერთად შედუღებული
შენს წინაშე ძრწოლაში, და წინ ვერ აღგიდგება ვერც ერთი.

აქ აღარ გავამრავლებ რელიგიურ და პოეტურ წარმოდგენათა მაგალითებს, რომლებსაც ჩვეულებრივ პანთეისტურს უწოდებენ ხოლმე. იმ ფილოსოფოსთა შესახებ, ვინც ამ სახელით მოუხსენიებიათ, მაგალითად, ელეელთა და სპინოზისტთა შესახებ (§ 50, შენ.) ადრეც უკვე შევახსენე მკითხველს, რომ ესენი ისე ნაკლებ აიგივებენ ღმერთს სამყაროსთან და ისე ნაკლებ ასასრულებენ მას, რომ ეს ყ ვ ე ლ ა ფ ე რ ი[98] მათს ფილოსოფიებში, უფრო, ჭეშმარიტობას მოკლებული რამ არის, ვიდრე ჭეშმარიტობის მქონე, რის გამოც უფრო სა-

---

შენ, გულო ყოველივე სიცოცხლისა ცასა და ქვეყანას შორის,
შენდამი ლოცვას არ მოსცდება არსებულთაგან არც ერთი.
V. თუმც მზის ნათელი შენს ნათელთან ოდენ ბჟუტვაა,
ჩემი ნათელი და შენი თავისი დასაბამით ერთია.
თუმც მბრუნავი ცა შენი ფერხთა მტვერია,
ჩემი არსი და შენი არსი მაინც ერთი და ერთია.
ცა მტვრად იქცევა და მტვერი—ზეცად.
მაგრამ შენი და ჩემი არსება ერთი იქნება მხოლოდ.
სიცოცხლის სიტყვანი, ცა რომ მოუცავთ,
ვით დაეტევიან და დაცხრებიან გულის სიღრმის სივიწროვეში მხოლოდ?
მზის სხივნი, უფრო კაშკაშად აყვავებისთვის გამზადებულნი,
ვით ეტევიან პატიოსან თვალთა მყიფე გარსში მხოლოდ?
როგორ ხდება, რომ მიწის მპალითა და ხრწნილებით მოსაზრდოვე ლამი
ნათლით მოცულ ვარდის წალკოტად იქცევა?
როგორ ხდება, რომ უტყვი წვეთი, ნიჟარის მწოველი,
მზის სანეტარო ბრწყინვალების მატარებელ მარგალიტად იქცევა?
გულო, თუნდ ნიაღვრებით იყო მოცული და თუნდ ალთა ბრიალით,
ნიაღვარიც და ალიც ე რ თ ი წყალია, ოღონდ შ ე ნ ი იყოს იგი და წმინდა!
IX. გეტყვი, თიხისაგან კაცი როგორ შეიქმნა:
შეიქმნა იმით, რომ ღმერთმა თიხას ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ს
სული შთაჰბერა.

გეტყვი, დილის სიონი რატომ ქრიან:
ქრიან იმისთვის, რომ მუდამ ფურცლონ ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ს
ვარდთა წალკოტი:

გეტყვი, ღამე რატომ გვბურავს შავი ფარდით:
იმიტომ, რომ ჰსურს, სამყარო ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ს ქორწილისთვის განამზადოს.

გეტყვი დაბადებულის ყველა გამოცანის პასუხს:
რადგან ყოველივე გამოცანის პასუხია ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი.
XV. თუმც სიკვდილით სიცოცხლის ჭირი მთავრდება,
მაგრამ სიცოცხლე მაინც უძრწის სიკვდილს,
ასე უძრწის გულიც სიყვარულს,
თითქოს სიკვდილი ემუქრებოდეს.
რადგან იქ, სადაც სიყვარული იღვიძებს,
კვდება მე, ეს ბნელი დესპოტი.
ლაე, მოკვდეს იგი ბნელში
და ლაღად ამოისუნთქე, ალიონის შუქში გახვეულმა!*

[98] Alles

* Fr. Rückert. «Mewlana von Dschalaleddin Rumi სერიაში» Taschenbuch der Damen auf das Jahr 1821 (გერმ. გამოც. შენ.). ვინაიდან ჰეგელი ჯალალედინ რუმიზე მსჯელობს რიუკერტისეული თარგმანის მიხედვით, ხოლო რიუკერტის მთარგმნელობითი მეთოდს დიდი თავისუფლება ახასიათებს, მიზანშეწონილად ვცანით აქ გერმანული თარგმანის ბწკარედი მოგვეცა (მთარგმნ. შენ.).

მართლიანია მათ *მონოთეისტები* ვუწოდოთ, ხოლო სამყაროს წარმოდგენასთან მიმართების მხრივ — *აკოსმისტები*. ყველაზე უფრო ზუსტი იქნება ამ ფილოსოფიათა განსაზღვრა როგორც ისეთი სისტემებისა, რომელთაც აბსოლუტური ესმით მხოლოდ როგორც *სუბსტანცია*. საქმის წარმოდგენის აღმოსავლური, განსაკუთრებით კი მაჰმადიანური წესის შესახებ მეტიც შეიძლება ითქვას, სახელდობრ, ის, რომ აბსოლუტური აქ გამოდის როგორც მხოლოდდამხოლოდ[99] *ზოგადი გვარი*, რომელიც თავის სახეთათვის, არსებულთათვის იმანენტურია[100], მაგრამ იმგვარადაა იმანენტური, რომ ამ უკანასკნელებს ნამდვილი რეალობა არ მოუდით. საქმის წარმოდგენის ყველა ამ წესთა და სისტემათა ნაკლი ისაა, რომ ისინი ვერ მიდიან სუბსტანციის *სუბიექტად* და *გონად* განსაზღვრამდე.

საქმის წარმოდგენის ეს გზები და ეს სისტემები ამოდიან ყველა ფილოსოფიებისათვის და ყველა რელიგიებისათვის საერთო მოთხოვნილებიდან, რომ შეიქმნან რაღაცა წარმოდგენა ღმერთზე და მის *მიმართებაზე* სამყაროსთან. ფილოსოფიაში შემეცნებულია, კერძოდ, ისიც, რომ ღვთის ბუნების განსაზღვრიდან განისაზღვრება მისი სამყაროსადმი მიმართებაც. მარეფლექტირებელი განსჯისუნარი თავის მუშაობას საქმის წარმოდგენის იმ წესებისა და იმ სისტემების უკუგდებით იწყებს, რომლებიც განცდას, წარმოსახვასა და სპეკულატიურ აზროვნებას შეუმუშავებია ღვთისა და სამყაროს მიმართების გამოსახატავად. იმისთვის, რომ ღმერთი წმინდად გვყავდეს (ღვთის ცნება ან წარმოდგენა წმინდად გვქონდეს. მთარგმნ. შენ.) რწმენაში ან ცნობიერებაში, მას, როგორც არსებას, აცალკევებენ მოვლენისაგან და, როგორც უსასრულოს, — სასრულისაგან. მაგრამ ამ დაცალკავების შედეგად იბადება უყოყმანო შეხედულებაც[101], რომ არსებასა და მოვლენას, უსასრულოსა და სასრულს შორის და ა. შ. მიმართება არსებობს და ამით ჩნდება მარეფლექტირებელი კითხვაც, თუ როგორია ეს მიმართება. ამ მიმართებაზე რეფლექსიის ფორმაშია სწორედ, საქმის მთელი სიძნელე რომ ძევს. ეს მიმართე-

---

ვინ შეიცნობს ამ პოეზიაში, რომელიც ყოველივე გარეგანსა და გრძნობადზე მაღლა იჭრება, იმ პროზაულ წარმოდგენას, რომელსაც ე.წ. პანთეიზმის შესახებ გვიქმნიან და რომელსაც, პირიქით, თვით ღვთაებრივი გარეგანობასა და გრძნობადობამდე ჩამოჰყავს? ის უხვი ცნობები ჯალალედინ რუმისა და სხვათა ლექსების შესახებ, რასაც გვაწვდის ბატონი *თოლუკი* (Tholuck) თავის „აღმოსავლური მისტიკის კრებულში“ ((«Blättersammlung aus der morgenländischen Mystik, ბერლინი, 1825), სწორედ იმ თვალსაზრისით უდგება საქმეს, რომელზედაც წელან გვქონდა ლაპარაკი. შესავალი მოწმობს, რამდენად ღრმად ჩასწვდა ბატონ თოლუკის სული მისტიკას. ამ შრომაში ბატონი თოლუკი უფრო დაწვრილებითაც განსაზღვრავს აღმოსავლური მისტიკის ხასიათს და დასავლურისა და ქრისტიანულისას — მასთან მიმართებით. განსხვავებასთან ერთად, მათ ყველას ისა აქვთ საერთო, რომ მისტიკას წარმოადგენენ. 33-ე გვერდზე ბატონი თოლუკი წერს, რომ მისტიკისა და ე.წ. პანთეიზმის კავშირი ჩვენი შიდაწიაღისა (Gemüt) და გონის იმ შინაგან სიცოცხლეს მოიცავს, რომელიც, არსებითად, იმ გარეგანი *ყოვლის* (Alles) გაქარწყლებაში მდგომარეობს, რის გაღმერთებასაც პანთეიზმს მიაწერენ ხოლმე. სხვა მხრივ კი ბატონი თოლუკი პანთეიზმის ჩვეულებრივი ბუნდოვანი წარმოდგენით კმაყოფილდება. ამ წარმოდგენის უფრო საფუძვლიანი გამოკვლევა არ შეადგენს უპირველეს ინტერესს ბატონი ავტორისათვის, რომელიც საკითხს ემოციური მხრიდან უდგება. მაინც, თვალსაჩინოა, რომ თვით იგი აღტაცებულია მისტიკით, რომელსაც ჩვეულებრივ სიტყვახმარებაში პანთეისტურს უწოდებენ ხოლმე. მაგრამ სადაც ფილოსოფიას მიჰყოფს ხოლმე ხელს (გვ. 12, და მომდ.), იგი განსჯისმიერი მეტაფიზიკისა და მისი უკრიტიკო კატეგორიების ჩვეულებრივ თვალსაზრისს ვერ სცილდება. (ჰეგელის შენიშვნა).

[99] schlechthin [100] einwohnt [101] Überzeugung

ბაა სწორედ, რასაც ისინი, ვისაც ღვთის ბუნების შეცნობადობისა არაფერი სწამს, გ ა უ გ ე ბ ა რ ს, ც ნ ე ბ ე ბ შ ი მ ო უ ქ ც ე ვ ე ლ ს[102] უწოდებენ. არც ფილოსოფიის გადმოცემის დასასრული, რასაც ახლა მივადექით, არც საერთოდ რომელიმე ეგზოთერული განხილვა არაა საიმისო ადგილი, რომ თუნდაც ერთი სიტყვა მოვახმაროთ იმის გარკვევას, რას ნიშნავს ცნებითი შემეცნება[103] (ცნებაში მოქცევა); მაგრამ ვინაიდან იმასთან, თუ როგორ გვესმის ეს მიმართება, დაკავშირებულია ის, თუ როგორ გვესმის საერთოდ მეცნიერება, და აგრეთვე ყველა საყვედური ამ უკანასკნელის მისამართით, ამ თემაზე ის მაინც უნდა შევნიშნოთ, რომ, რამდენადაც ფილოსოფიას საქმე აქვს ე რ თ ი ა ნ ო ბ ა ს თ ა ნ საერთოდ, — მაგრამ არა აბსტრაქტულ ერთიანობასთან, შიშველ იგივეობასთან და ცარიელ აბსოლუტთან, არამედ კ ო ნ კ რ ე ტ უ ლ ერთიანობასთან, ცნებასთან — და მთელს თავის მსვლელობაში მხოლოდ ესა აქვს თავისი ინტერესის საგნად, ამდენად ფილოსოფიის წინსვლის ყოველი ახალი საფეხური ამ კონკრეტული ე რ თ ი ა ნ ო ბ ი ს ა ხ ლ ე ბ უ რ გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ ა ს წარმოადგენს, ხოლო ერთიანობის ურმესი და უკანასკნელი განსაზღვრა აბსოლუტური გონის განსაზღვრაა. იმათგან, ვინც ფილოსოფიაზე მსჯელობს და მის შესახებ აზრის გამოთქმა ჰსურს, თითქოს უნდა მოველოდეთ, რომ ე რ თ ი ა ნ ო ბ ი ს ამ განსაზღვრებათა კვლევას მიჰყოფენ ხელს და მათს შეტყობას შეეცდებიან, ან იმდენი მაინც ეცოდინებათ, ასეთი განსაზღვრებები რომ ბ ე ვ რ ი ა და მათ შორის დიდი მრავალგვარობა სუფევს. მაგრამ ამ ადამიანებს ისე ნაკლებ ეტყობათ ამის ცოდნა, უფრო ნაკლებ კი — იმის სურვილი, რომ ამის ცოდნა ჰქონდეთ, რომ, თუ ყური მოჰკრეს „ერთიანობას" (მ ი მ ა რ თ ე ბ ა კი იმავდროულად ე რ თ ი ა ნ ო ბ ა ს ა ც შეიცავს), სრულებით განუსაზღვრავ, ა ბ ს ტ რ ა ქ ტ უ ლ ერთიანობას სჯერდებიან და სრულებით განეყენებიან იმას, რაც ერთადერთი იმსახურებს ინტერესს, სახელდობრ, ამ ერთიანობის რ ა გ ვ ა რ ო ბ ა ს. ამგვარად, ისინი ფილოსოფიაზე სხვა ვერაფრის თქმას ახერხებენ გარდა იმისა, რომ მის პრინციპსა და შედეგს მშრალი იგივეობა წარმოადგენს და რომ იგი იგივეობის სისტემაა. ჩაეჭიდნენ რა ზემოხსენებულ აზრს იგივეობის შესახებ —აზრს, რომელიც გონებას ვერ ხედავს და რომლისათვისაც გონება არ არსებობს,—ისინი ვერ იგებენ სწორედ კონკრეტულ ერთიანობას, რაც ფილოსოფიის ცნებასა და შინაარსს შეადგენს, და თავის აზრს, უფრო, ამ შინაარსის საწინააღმდეგო მიმართულებით წარმართავენ. ისინი ამ სფეროში ისე იქცევიან, როგორც ფიზიკის სფეროში ფიზიკოსები, რომელთაც აგრეთვე იციან, რომ თავის წინაშე მრავალგვარი გრძნობადი თვისებები და ნივთიერებები აქვთ, ან მ ხ ო ლ ო დ ნივთიერებები (რადგან მათ თვალში თვისებებიც ნივთიერებებად იქცევიან ხოლმე) და რომ ამ ნივთიერებებს ერთიმეორესთან მ ი მ ა რ თ ე ბ ა აქვთ. მაგრამ კითხვა იმას ეხება, თუ რაგვარია ეს მიმართება, და ყველა ბუნებრივ — როგორც არაორგანულ, ისე ცოცხალ — ნივთთა მთელი თავისებურება და განსხვავებულობაც ა მ ე რ თ ი ა ნ ო ბ ი ს ს ხ ვ ა დ ა-ს ხ ვ ა გ ვ ა რ გ ა რ კ ვ ე უ ლ ო ბ ა შ ი მდგომარეობს. მაგრამ იმის ნაცვლად, რომ შეიმეცნოს ეს ერთიანობა მის სხვადასხვა გარკვეულობებში, ჩვეულებრივი ფიზიკა (ქიმიითურთ) მხოლოდ ერთ, ამასთან, — ყველაზე გარეგნულსა და მდარე ერთიანობას იმეცნებს, სახელდობრ, ნ ა წ ი ლ თ ა გ ა ნ შ ე მ დ გ ა-

[102] das Unbegreifliche [103] Begreifen

რობას[104]. ბუნებისეულ წარმონაქმნთა გრძელ რიგს იგი მხოლოდ ამ ერთი ერთიანობის ცნებას მიუყენებს და ამით რომელიმე მათგანის წვდომის გზას იჭრის.

ზემოხსენებული ზერელე პანთეიზმი ზემოხსენებული ზერელე იგივეობის უშუალო წარმონაშობია. იმათ, ვინც ამ თავისსავე გამონაგონს ფილოსოფიისათვის ბრალის დასადებად იყენებს, ღმერთისა და სამყაროს *მიმართების* განხილვიდან ის აზრი გამოაქვთ, რომ აქ *იგივეობას* (ღმერთისა და სამყაროსას. მთარგმნ. შენ.) ამ კატეგორიის, — *მიმართვების*—ერთი *მომენტი*, მაგრამ მხოლოდ *ერთი მომენტი* წარმოადგენს, სახელდობრ, — განუსაზღვრელობის მომენტი. ისინი საქმის ამ სანახევრო გაგებას სჯერდებიან და, წინააღმდეგ ფაქტისა, გვეუბნებიან, ფილოსოფია ღვთისა და სამყაროს იგივეობას ამტკიცებსო. ხოლო ვინაიდან, ამასთანავე, მათ თვალში ორივეს — ღმერთსაც და სამყაროსაც — მყარი სუბსტანციურობა გააჩნია, აქედან ის გამოჰყავთ, რომ ფილოსოფიურ იდეაში ღმერთი ღვთისა და სამყაროსაგან *შედგენილი* ყოფილა. აი ასეთი სახით წარმოგვიდგენენ ისინი პანთეიზმს და ამ წარმოდგენას მიაწერენ ფილოსოფიას. ისინი, ვინც საკუთარ აზროვნებაში და სხვათა აზრების გაგებაში ამგვარ კატეგორიებს ვერ გასცილებიან და, — ამოდიან რა კატეგორიებიდან, რომლებიც თვით შეაქვთ ფილოსოფიაში იქ, სადაც ეს კატეგორიები არაა, — ფილოსოფიას ბღერიანობას სწამებენ იმისთვის, რომ მისი ფხანა შეძლონ, სწრაფად და ადვილად ართმევენ თავს ღვთისა და სამყაროს მიმართებასთან დაკავშირებულ ყველა სიძნელეს ამის აღიარებით, ეს მიმართება ჩვენთვის გაუგებარია და წინააღმდეგობის შემცველიო. ამიტომაც ისინი იძულებულნი ხდებიან როგორც ამ მიმართების, ისე მისი ცალკე მხარეების[105], მაგალითად, სამყაროში ღვთის ყველგან-თანამყოფობის[106], განგების და ა. შ. *განუსაზღვრელ წარმოდგენას* დასჯერდნენ. *სარწმუნოება*, ამგვარი თვალსაზრისის თანახმად, სხვა არაფერი ყოფილა, თუ არ ის, რომ რაღაცა განსაზღვრულ წარმოდგენასთან მისვლას აღარ ვისახავდეთ მიზნად, შინაარსის შემდგომი რკვევა აღარ გვეწადოს. განსჯაგანუვითარებელი ადამიანები და წოდებები რომ განუსაზღვრელი წარმოდგენებით კმაყოფილდებოდნენ, გასაკვირი არაა, მაგრამ როცა განათლებული, მარეფლექტირებელი განხილვის ინტერესით აღძრული, განსჯისუნარით აღჭურვილი ადამიანები მოინდომებენ განუსაზღვრელი წარმოდგენებით დაკმაყოფილებას ისეთ სფეროში, რომელსაც, საყოველთაო აღიარებით, ჩვენი მაღალი და თვით ყველაზე უმაღლესი ინტერესიც კი ეკუთვნის, მაშინ ძნელი სათქმელია, მართლაც *სერიოზულად* ეკიდება თუ არა ამ შემთხვევაში გონი განსახილველ შინაარსს. მაგრამ ეს ადამიანები, რომელნიც ზემოდახასიათებულ შიშველ განსჯას მიჰყვებიან, სერიოზულად რომ ღებულობდნენ, მაგალითად, სამყაროში ღვთის *ყოველგან*-თანამყოფობის[107] მტკიცებას — სერიოზულად იმ აზრით, რომ ღვთის ამ ყოველგან-თანამყოფობის რწმენა მათთვის ხელშესახები გახდებოდა რაღაცა გარკვეული წარმოდგენის სახით, — მაშინ ადვილი წარმოსადგენია, რა გამოუვალ სიძნელეში გაეხვეოდნენ ისინი იმის გამო, რომ გრძნობად საგანთა *ჭეშმარიტი რეალურობა* სწამთ. ისინი, ალბათ, არ მოისურვებდნენ, რომ ეპიკურესავით ღმერთი ნივთთა შო-

[104] Zusammenetzung [105] Weisen [106] Allgegenwart [107] Allgegenwart

რისებში, ანუ ფიზიკოსთა *ფორებში* ჩაესახლებინათ, რომლებიც *ნეგატიურ* რასმე წარმოადგენენ მატერიალურად-რეალურის *გვერდით*. ეს „*გვერდით*“ უკვე სივრცითი პანთეიზმია — ამ მოაზროვნეთა *ყოველივე*, რომელიც განსაზღვრულია როგორც სივრცის გათიშულობა[108]; ხოლო თუ ეს მოაზროვნენი ღმერთს მიაწერენ შევსებულ სივრცეში და სამყაროში მოქმედებას და შევსებულ სივრცესა და სამყაროზე ზემოქმედებას, მაშინ მათ ხელში შერჩებათ ღვთიური სინამდვილის უსასრულო დახლეჩა უსასრულო მატერიალურობებად, ხელში შერჩებათ თავიანთი ცუდი წარმოდგენა, მათ მიერ პანთეიზმად ანუ ყოვლის ერთობის მოძღვრებად[109] წოდებული, როგორც აუცილებელი შედეგი მათივე ცუდი წარმოდგენებისა ღვთისა და სამყაროს შესახებ. მაგრამ როცა ლამობენ ისეთი კონცეფცია, როგორიცაა ერთიანობისა და იგივეობის ყბადაღებული კონცეფციები, თავს მოახვიონ ფილოსოფიას, ეს სამართლიანობისა და ჭეშმარიტების ისეთი უგულებელყოფა გახლავთ, რომელიც მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება გახდეს გასაგები, თუ გავითვალისწინებთ, რამდენად ძნელია ადამიანისათვის თავის აზროვნებაში მისვლა აზრებამდე და ცნებებამდე, ანუ არა აბსტრაქტულ ერთიანობამდე, არამედ ამ უკანასკნელის (ამ აზრთა ერთიანობის) განსაზღვრის მრავალრიცხოვან და მრავალგვარ სხვადასხვა გზებსა და სახეებამდე[116]. თუ გამოითქმის მტკიცებები ფაქტების შესახებ, ამ ფაქტებს კი აზრები და ცნებები წარმოადგენენ, მაშინ მიუცილებელი მოთხოვნაა, რომ ეს აზრები და ცნებები გვესმოდეს. მაგრამ ამ მოთხოვნის შესრულებაც ზედმეტი გამხდარა იმის გამო, რომ დიდი ხანია ეჭვშეუვალ ცრურწმენადაა ქცეული დებულება, თითქოს ფილოსოფია პანთეიზმი, იგივეობის სისტემა, ყოვლის-ერთობის მოძღვრება[111] იყოს, ასე რომ იმ ადამიანს, ვისთვისაც ეს ფაქტი ცნობილი არაა, ან ცნობილი ამბის არმცოდნედ თვლიან, ან მიიჩნევენ, რომ იგი რაღაც მიზნით გამოსაძრომ გზას ეძებს.

ამგვარი ქოროს არსებობამ მიმაჩნევინა, რომ უფრო ვრცელი და ეგზოთერული განმარტების მოცემა მმართებს ამ თითქოსდა ფაქტის გარეგანსა და შინაგან არაჭეშმარიტობაზე; რადგან ცნებათა გარეგან გაგებაზე, როგორც ოდენ ფაქტებისაზე, რითაც ცნებები სწორედ თავის საწინააღმდეგოდ გადაიქცევა, პირველმიდგომისას მხოლოდ ეგზოთერულად თუ შეიძლება ლაპარაკი. რაც შეეხება ღვთისა და იგივეობის ეზოთერულ განხილვას, ისევე როგორც შემეცნებისა და ცნებებისას, ეს განხილვა თვით ფილოსოფიას წარმოადგენს.

§ 574

ფილოსოფიის ეს ცნება არის *თავისთავის მომააზრებელი* იდეა, მცოდნე ჭეშმარიტება (§ 236), ლოგიკური იმ აზრით, რომ იგი (ეს ლოგიკური) ზოგადობაა, კონკრეტულ შინაარსში, როგორც თავის სინამდვილეში, *დადასტურებული*[112]. ასე დაუბრუნდა მეცნიერება თავის დასაბამს და ლოგიკური, როგორც გონითი, მისი რეზულტატი აღმოჩნდა იმ მხრივ, რომ წანამძღვართდამდგენი პირველგაყოფიდან[113] (სჯიდან), რომელშიც ცნება მხოლოდ *თავისთავად* იყო, რის გამოც ეს დასაბამი უშუალო რასმე წარ-

[108] Außeinanader [109] All-Eins-Lehre [110] Weisen [111] All-Eins-Lehre [112] Bewährte
[113] voraussetzendes Urteilen

ჩიადგენდა, — მაშასადამე, *მოვლენის* მდგომარეობიდან, რომელიც მას (ლოგიკურს) იმ პირველგაყოფაში (სჯაში) ჰქონდა ამ უშუალოს სახით—თავის წმინდა პრინციპამდე ამაღლდა და, თითქოს, თავის საკუთარ სტიქიაში შევიდა.

§ 575

ეს გამოვლენაა, მოვლენად ყოფნაა[114] რაც, უპირველესად, აფუძნებს შემდგომ განვითარებას. პირველ მოვლენას წარმოადგენს ის დასკვნა—ის წრის შეკვრა" („შესკვნა")[115], რომელსაც საფუძვლად და ამოსავლად *ლოგიკური* აქვს და საშუალო ტერმინად[116] *ბუნება*, რომელიც გონს ამ ამოსავალთან შეასკვნის. ლოგიკური ბუნებად ვითარდება[117] და ბუნება—გონად. ბუნება, რომელიც გონსა და მის არსებას შორის დგას, მართალია, არ ყოფს მათ სასრულ აბსტრაქციისეულ ურთიერთუკიდურესობებად (კიდურ ტერმინებად[118]) და არც გამოეყოფა მათ დამოუკიდებელ რაღმე, რომელიც მხოლოდ თავის მიმართ სხვებს შეასკვნიდა ერთიმეორეს და დააკავშირებდა, როგორც ამ უკანასკნელთა მიმართ სხვა; რადგან ეს დასკვნა („შესკვნა")[119] *იდეაშია* განსაზღვრული, ბუნება კი არსებითად განსაზღვრულია მხოლოდ როგორც გადასვლის წერტილი[120] და ნეგატიური მომენტი და *თავისთავად* არის იდეა. მაგრამ ცნების გაშუალებას *გადასვლის* გარეგანი ფორმა აქვს, მეცნიერებას კი—აუცილებლობითი მსვლელობისა, ასე რომ ზემოხსენებულ ურთიერთუკიდურესობათაგან (კიდურ ტერმინთაგან[121]) მხოლოდ ერთშია დადგენილი ცნების თავისუფლება, როგორც მისი (ცნების) შესკვნა[122] თავისთავთან.

§ 576

ეს მოვლენა *მეორე* დასკვნაში მოხსნილია იმდენად, რამდენადაც ეს დასკვნა უკვე თვით გონის საფეხურია[123], რომელიც (ეს საფეხური) ამ პროცესში გამაშუალებელია (საშუალო ტერმინადაა), ბუნებას *წანამძღვრად იღებს* და მას *ლოგიკურთან* აკავშირებს („შეასკვნის"). ეს არის იდეაში გონითი *რეფლექსიისეული* (შემოქცევისეული) დასკვნა („შესკვნა"). აქ მეცნიერება გვევლინება როგორც სუბიექტური შემეცნება[124], რომელსაც მიზნად თავისუფლება აქვს და რომელიც თვითონ გზაა, რომ თავისთავს ეს უკანასკნელი წარმოუქმნას.

§ 577

მესამე დაკვნა („შესკვნა", შეკავშირება. მთარგმნ.) არის ფილოსოფიის იდეა; ამ იდეას *საშუალო ტერმინად* აქვს *თავისთავის მცო-*

---

* §§ 575—577-შიც გასათვალისწინებელია, რომ ორიგინალის Urteil «პირველგაყოფასაც» ნიშნავს და «სჯასაც», «მსჯელობის წარმოებასაც», ისევე როგორც Schluß «(წრის) შეკვრასაც», «შესკვნასაც» და «დასკვნასაც», ხოლო სიტყვა Extreme —«უკიდურესობებსაც» და «კიდურ ტერმინებსაც» სილოგიზმში, Mitte კი—„შუასაც" და „საშუალო ტერმინსაც" სილოგიზმში (მთარგმნ. შენ.).

[114] Erscheinen [115] Schluß [116] Mitte [117] wird [118] Extreme [119] Schluß [120] Durchgangspunkt [121] Extreme [122] zusammenschließen [123] Standpunkt [124] Erkennen

დნე გონება, აბსოლუტურად-ზოგადი[125], ეს საშუალო ტერმინი იყოფა *გონად და ბუნებად*; პირველს იგი წანამძღვრად იხდის, როგორც იდეის *სუბიექტური* ქმედების პროცესს, მეორეს კი ზოგად კიდურ ტერმინად, როგორც *თავისთავად*, ობიექტურად მყოფი იდეის პროცესს. იდეის *პირველ-თვითგაყოფა*[126] ორ ხსენებულ მოვლენად (§§ 575—576) განსაზღვრავს ამათ, როგორც იდეის (თავისთავის მცოდნე გონების) მანიფესტაციებს, და მასში აღწევს ერთიანობას იმგვარად, რომ, ერთი მხრივ, სწორედ საქმის არსია[127], ცნებაა, რაც მასში მოძრაობს და ვითარდება, ხოლო, მეორე მხრივ, ეს მოძრაობა, ამდენადვე, შემეცნებითი ქმედებაა, — ისაა, რომ თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი მარადი იდეა, როგორც აბსოლუტური გონი, მარად ამოქმედებს თავისთავს, ქმნის თავისთავს და ტკბება თავისთავით.

---

[125] Absolut-Allgemeine [126] Sich-Urteilen [127] Natur der Sache

არისტოტელეს „მეტაფიზიკა“ XII, 7

Ἡ δε νόησις ή καθ άυτὴν, τοῦ καθ ἀριστου και ἡ μάλιστα, μὰλιστα.

Ἀυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μεῖαληψιν του νοητου, νοητὸς γαρ γίνεται και νοῶν, ὥστε ταυτὸυ νοῦς και νοητόν γαρ δεκτικον τοῦ νοητοῦ και της δυτίας, νους, ἐνεργει δὲ ἐχων. ὥστη ἐκεῖνο μᾶλλον τούτον, ὅ δοκεῖ θεῖον ἔχειο ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν. και ἡ θεωρια το ἥδιστον και ἄριστον. Εἰ ὀῦν οὕτως εὖ ἔχει ὡς ἡμεῖς ποτὲ ό θεος ἀεί, θαυμαστὸν, ἐι δε μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε.

Και ζωὴ δέ γε ὑπαρχει ἡ γαρ νοῦ ἐνέργεισ, ζωή ἐκεῖνος δέ ἡ ἐνεργεισ ἐνεργεισ δὲ ἡ καθ ἀυτην ἐκεινου ζωὴ ἀριστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δέ τον δεον εἶναι ζῶον ἄΐδιον ἀρ, τον ώστε ζωὴ καὶ ἀιὼν συνεχής καὶ ἀΐδιος υπαρχει τῷ δεῷ. Τουτο γαρ ὁ θεὸς*.

---

[8] 1072, 18—30. «ხოლო აზროვნება, თავისთავად აღებული, მიემართება თავისთავად საუკეთესოს, უმაღლესი აზროვნება — უმაღლესს. აზრის საგნის წვდომაში აზროვნება თავისთავს იაზრებს რადგან თვით იგი მოაზრებადი ხდება იმით, რომ საგანს ეხება და იაზრებს. ასე რომ გონება და აზრის საგანი ერთი და იგივეა. რადგან გონება მოაზრებადისა და არსების აღმქმელი უნარია. იგი ნამდვილ ქმედებაშია მაშინ, როცა აზრის საგანი აქვს ხელთ; მაშასადამე, ის, რაც აზრის საგანია, კიდევ უფრო სრული აზრითაა ღვთაებრივი, ვიდრე ის, რასაც, თითქოს, ღვთაებრივს შეიცავს გონება, და სპეკულაცია («ხედვა» θεωρία) ყველაზე სასიამოვნო და საუკეთესო რამ არის. თუ ღმერთი მუდამ ისეთ განცხრომაშია, როგორშიც ხანდახან ვართ ჩვენ, მაშინ იგი განცვიფრების ღირსია, ხოლო თუ კიდევ უფრო დიდ განცხრომაშია, მაშინ კიდევ უფრო დიდი განცვიფრებისა. ასეა ღმერთის საქმე. და მასში სიცოცხლეა, რადგან გონების ნამდვილი ქმედება სიცოცხლეა, ხოლო ღმერთი ქმედებაა. მისი ქმედება თავისთავადაა მისი საუკეთესო და მარადი სიცოცხლე. ჩვენ ვამბობთ, რომ ღმერთი მარადი საუკეთესო ცოცხალი არსებაა; მაშასადამე, სიცოცხლე და გამუდმებული, მარადი მდგრადობა ღმერთში ცოცხლობს, რადგან იგია სიცოცხლე და მარადიობა»

მთარგმნელის გოლოსიტყვა

> ... არცა თარგმანთა, არცა სხუამან ვინ დასჭურიტნა და აწ მე უზომოდ მიშლის თარგმანთა შინა, რამეთუ ყოველსავე ერთად და სწორად იტყვიან და დასდებენ ჩუენნი.
>
> ... ალვიშურვე... მე მიდმოობაჲ ენისაჲ გალექსებული და მესხუეჲ მდაბიორთაგან.....
>
> ... ძნელთა შორის გონებითთა და ფილოსოფოსთასა ყოველსავე სილიტონესა და თანმიყოლასა ენისაებრსა ვემხარკები დადებად, ვიდრე სადამდის მეტითა სილიტონითა დაშლაჲ და ვნებაჲ გონებასა არა შეემთხუეოდის.
>
> ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი

ჰეგელის ქართველი მთარგმნელის წინაშე მდგარ სამ ძირითად ამოცანაში — ა) ორიგინალის აზრის გადმოცემა მისი ნუანსებითა და ლოგიკური მახვილების ავტორისეული განაწილებითურთ, ბ) ჰეგელის ცნებითი აპარატისათვის ქართული შესატყვისების მოძებნა და გ) ამ შესატყვისების მისადაგება ჩვენი ტერმინოლოგიის უკვე არსებული ტრადიციისადმი — პირველი, უდავოდ, წამყვანია. თუ მისი გადაჭრა ხარვეზოვანი აღმოჩნდა, კომენტარი ისევე უსარგებლო იქნება საქმისათვის, როგორც მობოდიშება. ამიტომ წინამდებარე შენიშვნებში მხოლოდ მეორე და მესამე ამოცანის გადაჭრის აქ მოცემულ ცდასთან დაკავშირებულ განმარტებებს წარმოვადგენთ.

I. ტერმინოლოგიის გადმოტანის ზოგადი ამოსავალი პრინციპები

ლიტერატურული ენა — და, მით უმეტეს, ფილოსოფიური ენა, — გარკვეული აზრით, კ ო ნ ს ტ რ უ ი რ ე ბ უ ლ ი ენაა. ხელოვნურობა (ანუ მხოლოდ ბუნებრივად განვითარებადი, სალაპარაკო ენისაგან განსხვავებულობა) აქ გარდუვალია არა მარტო სინტაქსურ კონსტრუქციებში და ამა თუ იმ მორფოლოგიურ საშუალებათა განზოგადებაში (ანუ მათი გამოყენების გავრცელებაში ისეთ ლექსიკურ ერთეულებზე, რომლებთანაც ბუნებრივი ენა მათ არ ხმარობს), არამედ, პირველ ყოვლისა, ლექსიკაში. მაგრამ, მეორე მხრივ, ლიტერატურული ენის ზრდა-განვითარება, — და მასთან ერთად, რა თქმა უნდა, ფილოსოფიური ენისაც, — ბუნებრივი პროცესიც არის. სპეციალური ტერმინოლოგიითა და შესაბამისი ცნებებით გამდიდრებას თავისი ბუნებრივად შესაძლებელი და, ამდენად, დასაშვები ტ ე მ პ ი აქვს, მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, თავისი ო პ ტ ი მ ა ლ უ რ ი ტემპიც. ხელოვნურად შექმნილი ანუ კონსტრუირებული ლექსიკით გადატვირთული შრომა გზას ვერ გაიგნებს მკითხველისაკენ და, ამდენად, იქ მოცემული ახალი ლექსიკაც ენის განვითარებას განზე დარჩება. მეორე მხრივ, დაუ-

შეებელია ისიც, რომ სპეციალური ტერმინების შექმნის პროცესი ენაში მეტისმეტად ნელა მიმდინარეობდეს, რადგან ეს გამოიწვევს უფრო და უფრო მზარდ ჩამორჩენას მოცემული დარგის დონისაგან საერთოდ. ამიტომაც არის, რომ სპეციალური ტერმინოლოგიის შექმნაში განსაკუთრებული როლი ენიჭება *ტრადიციას*: შემდგომი ავტორი თუ მთარგმნელი ენაში *უკვე* შემოსულად გულისხმობს იმ ლექსიკას, რომელიც მის წინამორბედებს უხმარიათ, და თავის მხრით ზედ ახალს უმატებს საჭირო ნეოლოგიზმების ან არსებულ სიტყვათა ახლებური აზრით გამოყენების სახით. ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ხვალ თარგმნილი ფილოსოფიური შრომა დღეს თარგმნილზე უფრო *თავისუფალი* იქნება ლექსიკის კონსტრუირებაში გადმოსაცემი შინაარსის შესაბამისად; მასში მეტი იქნება სალაპარაკო ენისაგან განსხვავებული კომპოზიტებიც, ამა თუ იმ აფიქსით ახალ ძირთა გაფორმების შემთხვევებიც, გადმოქართულებული ბერძნულ-ლათინური ტერმინებიც და ა. შ., ანუ ყოველივე ის, რაც შეადგენს *შემოქმედების* ცნების მოცულობას ლექსიკის სფეროში.

თქმულიდან გამომდინარე, მთარგმნელი არ გამორიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ წინამდებარე შრომის შემდგომ გამოცემებში ან კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის თარგმანთა სხვა გამოცემებში მხოლოდ ორიგინალური (საკუთარძირიანი) ტერმინები იქნება გამოყენებული ბევრ ისეთ შემთხვევაში, სადაც წინამდებარე შრომაში მხოლოდ ლათინური ძირის სიტყვა გვხვდება (ან ლათინური ძირისა ფრჩხილებში ჩასმული ქართული შესატყვისითურთ), რომ ამა თუ იმ აფიქსის „არაბუნებრივი“ (ანუ სალაპარაკო ენისაგან განსხვავებული) გამოყენების არე კიდევ უფრო გაფართოვდება (ახალ სიტყვებზე გავრცელდება), რომ ახალი კომპოზიტები შედგება და ა. შ.

ზომიერებას, რომელიც ლექსიკის გამდიდრების ამ საქმეში, როგორც ვთქვით, აუცილებელია, ჩვენს პირობებში ერთი სპეციფიკური ასპექტიც აქვს. ქართულ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას *ისტორიულად* დიდი ტრადიცია მოსდგამს მრავალი ავტორის, პირველ რიგში კი *იოანე პეტრიწის* და მისი სკოლის ნაღვაწის სახით. მათი ფილოსოფიური ტერმინოლოგია მდიდარია, გამოყენებადია და, მიუხედავად კალკირების ფართო გამოყენებისა, უმრავლეს შემთხვევაში ჩვენი ენისათვის ორგანულიც, მაგრამ უმრავლეს შემთხვევაში თანამედროვე ენაზე მოლაპარაკისთვის გაუგებარი. ამ ტერმინოლოგიის გაცოცხლება შემთხვევათა დიდ უმრავლესობაში შრომად *ღირს* (ვინაიდან ამას ენის აქტუალური საჭიროება მოითხოვს), მაგრამ იმის დაუვიწყებლად, რომ მას მართლაც *გაცოცხლება* სჭირდება და არა, უბრალოდ, გამოყენება როგორც მზამზარეულისა. „გაცოცხლება“ ამ შემთხვევაში იმას ნიშნავს, რომ ტერმინი გამოყენებულ უნდა იქნეს (პირველ ხანებში) მხოლოდ ისეთ კონტექსტში, რომელიც თვითონვე ცალსახად გვიკარნახებს მის საზრისს. წინამდებარე თარგმანში თავს უფლება მივეცით მხოლოდ ერთი ტერმინის გამოყენებისა ამ წესით. ესაა „მდგმოობა“, რომელსაც ორიგინალის „Bestehen“-ის ფარდად ვხმარობთ. იგი აღნიშნავს „მდგრადობას“, ცვლილებებისადმი წინააღმდეგობის უნარს, ოღონდ იმ მკვეთრად გამოხატული ნუანსით, რომ აქ თანანაგულისხმევია თვითმყოფობაც, თავისთავადობაც, დამოუკიდებლობაც. მხოლოდ მკითხველის ყურადღების გადაძაბვის შიშმა აგვალებინა ხელი ტერმინების „უქცეველი“ (არაცვალებადი, ცვალებადობის გარეთ მდგომი) და „წარმოარსება“

(Hervorgehen) ხმარებაზე, ვინაიდან მათ აღქმასა და ათვისებას გარკვეული განმარტება და კომენტარი სჭირდება.

თ ა რ გ მ ნ ი ლ ი ფილოსოფიური ლექსიკა არ უდრის ფილოსოფიურ ლექსიკას საერთოდ. მას თავისი შემოსაზღვრული ფუნქცია აქვს და რაც უფრო ნათლად ექნება ეს გარემოება გაცნობიერებული მთარგმნელს, მით უფრო მოიგებს მე მგონი, მისი საქმე. ენებს, რომლებზედაც შეიქმნა თანამედროვე ფილოსოფიური კულტურის საგანძური და სათანადო სპეციალური ლექსიკა, სამყაროს თავთავისი „სურათი“ აქვთ, თავიანთ ბუნებრივ ლექსიკაში ფიქსირებული, რომლიდანაც ამოიზარდა მათი ფილოსოფიური ლექსიკა. მაგრამ ეს ცნებათსისტემა, რომელიც გამომუშავდა ამ რამდენიმე ბუნებრივი ენის (ბერძნული, გერმანული...) ბაზაზე, ერთადერთი შესაძლებელი როდია. შესაძლებელია მისი ცვლა, გამდიდრება, მასში სხვა შინაარსთა ურთიერთგარჩევა სხვა ენათა ბუნებრივი ლექსიკის გამოყენების ბაზაზე, რომელთაც ფილოსოფიის ტრადიციულ ენათაგან განსხვავებული „სამყაროს სურათი“ აქვთ, მათ შორის ქართული ლექსიკის გამოყენებითაც. ეს საქმე იმდენადვე სასარგებლოა და საპატიოა, რამდენადაც ძნელი და შემოქმედებითი თავისი ბუნებით. მაგრამ ეს ს ხ ვ ა საქმეა, ვიდრე უკვე არსებული ცნებათსისტემის გადმოქართულებაა, და ერთი მეორეში არ უნდა ავრიოთ. თარგმნისას იქნება თუ ფილოსოფიის ისტორიის წერისას, უკვე არსებული ცნებათსისტემა ისეთად უნდა გადმოვიტანოთ, როგორიც იგი არის— არ უნდა გავაერთიანოთ ის, რაც მასში გარჩეულია, არ უნდა დავჯერდეთ ცნებათა შინაარსის მხოლოდ მოა ხლოებით გადმოცემას და ა. შ., სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არ უნდა მოვახდინოთ მისი გაუბრალოება-გამარტივება „ხელოვნურობისათვის“ თავის არიდების მოტივით. ამით ავიცილებთ იმ საყვედურს, რომლითაც პეტრიწმა თავის სახელოვან წინამორბედებს მიჰმართა და რომელიც ციტირებული გვაქვს ზემოთ, ეპიგრაფში — ს ხ ვ ა დ ა ს ხ ვ ა შინაარსი ე რ თ ნ ა ი რ ა დ გადმოჰქონდათო.

II. ერთი ტერმინის სხვადასხვაგვარად თარგმნა

არის შემთხვევები, როცა უკვე არსებული ცნებათსისტემა ქართულს მოცემულ სფეროში სხვა აქვს, ვიდრე გერმანულს. ამაში შედის ის შემთხვევებიც, როცა გერმანულის ერთ ტერმინს ქართულად ორი ან მეტი შეესაბამება და მთარგმნელს ამათში ერთერთის არჩევა უხდება. ასე, მაგალითად, ტერმინი „Recht“ „უფლებასაც“ ნიშნავს და „სამართალსაც“ (და ამას სათანადო ადგილას მკითხველს შევახსენებთ ხოლმე სქოლიოში). ცხადია, რომ როცა ლაპარაკია Recht-ზე „მოვალეობების“ საპირ ისპიროდ, აქ იგულისხმება „უფლება“, ხოლო როცა იგივე სიტყვა გამოიყენება სამართლებრივ ინსტიტუტებზე მსჯელობის კონტექსტში, მასში „სამართალი“ იგულისხმება. მაგრამ საქმე მაინც უფრო რთულადაა, ვიდრე ეს ერთის შეხედვით ჩანს, რადგან ჰეგელის ცნობიერებაში (მისი დედაენის ცნობიერებიდან გამომდინარე) „უფლება“ და „სამართალი“ ორი სხვადასხვა ობიექტი კი არაა, არამედ ერთი ობიექტია, სხვადასხვა მხარეთა შემცველი (ანუ, სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, Recht და Recht მისთვის ომონიმები კი არაა, არამედ ერთი პოლისემიური სიტყვა) და ამიტომ იგი ხშირად ორივეს გულისხმობს ხოლმე, ოღონდ ერთს მ ე ტ ა დ, ვიდრე მეორეს. ამ „მეტობის“ გან-

საზღვრა მთარგმნელზეა დამოკიდებული და, ამგვარად, ყველა ცალკეულ შემთხვევაში უზუსტობის გარკვეულ საფრთხეს ქმნის. ასე, მაგალითად, ტერმინში „Recht an sich“ ნაგულისხმევია თავისთავადი უფლებაც და თავისთავადი სამართალიც. ჩვენ დიდი ყოყმანის შემდეგ პირველი თარგმანი ვარჩიეთ, რამდენადაც თავისთავადი სამართალი თავისთავადი უფლებიდან გამომდინარეობს, მაგრამ არა პირუკუ.

მოყვანილი მაგალითი ყველაზე მარტივთაგანია. უფრო რთულია არჩევანი ისეთ აბსტრაქტულ სახელთა გადმოტანისას, როგორიცაა Wirklichkeit, რაც ქართულად „სინამდვილედაც“ ითარგმნება და „ნამდვილობადაც“, და Wahrheit, რომელსაც „ჭეშმარიტებაც“ გადმოგვცემს და „ჭეშმარიტობაც“. ერთის მხრივ, სემანტიკური განსხვავება ტერმინთა ამ ორ წყვილს შიგნით მკვეთრია და თვალში საცემი: „სინამდვილე“ ისაა, რაც ნამდვილია, ხოლო „ნამდვილობა“ის თვისებაა, რომ რაღაცა ნამდვილი იყოს (და არა არანამდვილი). იგივეა „ჭეშმარიტებისა“ და „ჭეშმარიტობის“ განსხვავებაც: „ჭეშმარიტობა“ არის ის თვისება (დებულებისა და ა. შ....), რომ ჭეშმარიტი იყოს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ჰეგელისთვის ეს ორი სიტყვა ორ-ორი განსხვავებული აზრით ომონიმები არაა. ჩემი სინამდვილე ისაა, რაშიც ვნამდვილდები, და ჩემს ნამდვილობას სხვა რამ საზრისი, გარდა იმისა, რომ ამ სინამდვილეში განამდვილებული ვარ, არცა აქვს; არც ჭეშმარიტებაა მისთვის მხოლოდ „საგნისა და ინტელექტის ურთიერთ შესატყვისობა“ (ტრადიციული გამოთქმა რომ ვიხმაროთ), ანუ მხოლოდ დებულებაში გამოთქმადი ჭეშმარიტება. საგანი თვით თავისი ყოფიერებითვეა ჭეშმარიტი და, ამ აზრით, მისი ჭეშმარიტება, ანუ ის ჭეშმარიტება, რომელიც მის საფუძველში ძევს, მის ჭეშმარიტობასაც გულისხმობს. ამგვარად, თუმცა ჰეგელი, რა თქმა უნდა, თავისი დედაენის ბუნებრივი ცნებათსისტემიდან ამოდის, როცა „Wahrheit“-სა და „Wirklichkeit“-ს შემდგომი აზრობრივი დიფერენციაციის გარეშე ხმარობს, მაგრამ მისთვის ეს განურჩევლობა მხოლოდ ენობრივი ჩვევა არაა, არამედ გარკვეული ზოგადი (ონტოლოგიური) კონცეფციის გამოხატულებაცაა. მისთვის Wahrheit ერთი ცნებაა და Wirklichkeit, აგრეთვე, ერთი ცნებაა, ოღონდ იგი ამ ცნებებს სხვადასხვა კონტექსტში სხვადასხვა მხრიდან უდგება და ან უფრო იმას გულისხმობს, რასაც ჩვენ „სინამდვილითა“ და „ჭეშმარიტებით“ აღვნიშნავთ, ან, პირიქით, უფრო იმას, რასაც „ნამდვილობას“ და „ჭეშმარიტობას“ ვუწოდებთ. ყველა ცალკეულ შემთხვევაში მთარგმნელისეული არჩევანი დასახელებულ ტერმინებს შორის მხოლოდ ამ „უფრომ“ უნდა განსაზღვროს.

სხვა ტიპის სიძნელის მაგალითია სიტყვის Ge genwart და მისგან ნაწარმოები ზედსართავის gegenwärtig, ისევე როგორც ამ უკანასკნელის ლათინურძირიანი შესატყვისის präsent თარგმნა. ეს სიტყვა დიდად პოლისემიურია. ყოველდღიურ ენაში იგი „აწმყოსაც“ ნიშნავს, „დასწრებასაც“ (ადგილზე ყოფნის აზრით), „უშუალოდ მოცემულობასაც“,-რაღაცის უშუალოდ ჩემს თვალწინ დგომას. მისი თარგმნის სირთულე მდგომარეობს არა იმაში, რომ ძნელი გასარჩევია მის მნიშვნელობათა შორის რომელი აქვს ავტორს ნაგულისხმევი მოცემულ კონტექსტში, არამედ იმაში, რომ მისი მნიშვნელობებისათვის გარდა ყველაზე მარტივისა („აწმყო“) ჩვენს მთარგმნელობითს ტრადიციაში ცალსახა შესატყვისი მონახული არაა. თუ ამ სიტყვას ზედსართავის ფორმა აქვს, ჩვენ მას (სიტყვა

„აწმყოს“ გარდა) ვთარგმნით სიტყვებით „აქ-და-აწ-მყო“, „აქ-და-აწ-მყოფი“, „აქდა-აწ-არსებული“, „თანამყოფი“, „აქ-და-აწ-მოცემული“; როცა მას არსებითი სახელის ფორმა აქვს, მას ვთარგმნით „აქ-და-აწ-მყოობად“, „აქ-და-აწ-მყოფობად“, „თანამყოფობად“, „უშუალო აწმყო ვითარებად“ (იშვიათად). მის კონტრარულ ცნებას ვთარგმნით „აწ-და-აქ-არმყოფობად“ (თუ არსებითი სახელია) და „აწ-და-აქ-არმყოფ ად“ (თუ ზედსართავია).

თარგმანთა სხვადასხვაობას ზოგჯერ კულტურულ-ისტორიული ასოციაციები განსაზღვრავს. მაგალითად, ორნაირად ვთარგმნით სიტყვას Verklärung— უფრო ხშირად „ფერისცვალებად“, უფრო იშვიათად—„გაცისკროვნებად“. მიზეზი ისაა, რომ სახარების ტექსტში, საიდანაც ეს სიტყვა მომდინარეობს, „ფერისცვალებისთვის“ (ბერძნულ ორიგინალში — „მეტამორფოზის“) გერმანული ენა „სინათლის“ წარმოდგენა ზე აგებულ ცნებას ხმარობს. Verklärung სიტყვასიტყვით ნიშნავს „განნათლებას“, „გაცისკროვნებას“, „ნათელი სახის მიღებას“. ამიტომ სადაც ორიგინალში ხაზი ესმის თვით ცვლილების ფაქტს, იქ ქართული ტექსტობრივი შესატყვისი „ფერისცვალება“ უნდა ვიხმაროთ, ხოლო სადაც ხაზი ესმის ამ ცვლილების რაგვარობას — უფრო ნათელი სახის მიღებას, — იქ „გაცისკროვნება“ უნდა ვარჩიოთ.

ტერმინთა არაერთგვაროვანი თარგმნის სხვა შემთხვევებიც ბევრი გვაქვს. მკითხველის ყურადღებას მივაპყრობთ მხოლოდ ძირითადებს მათ შორის:

Abstraktion — აბსტრაქცია; აბსტრაქტულობა
Abbild — ანარეკლი; ანასახი;
an sich — თავისთავად; თავისთავად აღებული.
Begierde — ნდომა; გულის თქმა.
Besonnenheit — კეთილგონიერება; შეგნება; besonnen—ჭკუადმყოფელი; შეგნებული.
Bei sich — თავისთან; შინ (იშვიათად); თავისთავთან მოსული; თავისთავთან მობრუნებული.
Bildung — სახისმიცემა; განათლება; gebildet — განვითარებული; ჩამოყალიბებული; სახემიღებული.
Betätigung — მოქმედებაში რეალიზაცია; ამოქმედება; გატარება.
Empfindung — შეგრძნება; გრძნობა; განცდა.
Existenz — არსებობა; ადამიანი (იშვიათად); არსებული.
Erscheinen — მოვლენა; მოვლენად ყოფნა.
erscheinen — მოვლენა; გამოვლენა; ჩენა (იშვიათად).
Entwicklung — განვითარება; გაშლა.
erfassen — წვდომა; შეცნობა (იშვიათად).
Empfidung — განცდა; შიდაწიაღი; გული; სული; გრძნობა; ჯიგარი.
Gestalt — ფორმა; სახე; განსახიერება; სახე-ხატი; სახეაღნაგობა. Gestaltung გამოსახვა; სახისმიცემა; სახედჩამოყალიბება; Gestaltungen — წარმონაქმნნი; ფორმები.
gefunden — მოცემული; მზა მოცემული.
das Inunere — შინაგანი; შიდაწიაღი.
Leibleichkeit — სხეული; სხეულებრიობა.
partikalär — ნაწილობრივი; სანახევრო; კერძო.

Selbstgefühl — თვითგრძნობა; თვითობის გრძნობა; თავისთავის გრძნობა.
Standpunkt — პოზიცია; საფეხური. ეს ამ სიტყვის მხოლოდ იმ სპეციფიკური ონტოლოგიური აზრის გადმოცემაა, რომელიც მას ჰეგელთან აქვს. თავისი ჩვეულებრივი, გავრცელებული აზრით — „თვალსაზრისი“ — იგი ჰეგელის ამ შრომაში არ გვხვდება.
Sache — საგანი; საქმე; ნივთი; ვითარება.
Substanz — სუბსტანცია; არსი.
Sein — ყოფიერება; არსი (იშვიათად).
selbständig — თავისთავადი; დამოუკიდებელი; თვითმდგომი.
Weise — წესი; სახე; მახასიათებელი.
vorhanden — ხელთქონილი; ხელთმოცემული.
Verhältuis — მიმართება; დამოკიდებულება; ურთიერთობა-დამოკიდებულება.
Vorgefunden — მზაპოვნილი; მზამოცემული; პოვნილი.
Wird — იქმნება; ხდება; იქცევა (იშვიათად).
Willkür — თვითნებობა; მოხასიათება.
Zunächst — უპირველესად, პირველმიდგომით; პირველ ყოვლისა; თავდაპირველად.

III. სხვადასხვა ტერმინთა გადმოცემა ერთი სიტყვით

ასეთი შემთხვევები, რა თქმა უნდა, ორიგინალში გატარებული აზრობრივი დიფერენციაციის ვერგატარებას უდრის და თარგმანის ნაკლს წარმოადგენს. ჰეგელთან გვხვდება real და reell, matarial და materiell, ideal და ideell, რასაც არც ჩვენი მთარგმნელობითი ტრადიცია ასხვავებს და არც ბევრი სხვა კულტუროსანი ერისა; ამ წყვილთა ორივე წევრი ერთნაირად ითარგმნება: „რეალური“, „მატერიალური“, „იდეალური“. ამ სიძნელის დაძლევის ერთადერთი გზაა სათანადო შინაარსის გადმოცემა ერთ შემთხვევაში ახალი სიტყვით ან სიტყვათა ახალი კომბინაციით, მეორე შემთხვევისთვის კი უკვე არსებული ტერმინის („რეალური“, „მატერიალური“, „იდეალური“) დატოვება. მაგრამ ამ ხერხისთვის არ მიგვიმართავს, რადგანაც ხსენებულ წყვილთა განსხვავებას ჰეგელი ყურადღების ცენტრში არ აყენებს და არსებითს არ ხდის.

ასევე, ვერ განვასხვავეთ, არსებითად, Inhalt (შინაარსი) და Gehalt (შეცველობა; შევსებულობა; შემავსებელი შინაარსი; შიგთავსი). მეორისთვის აქა-იქ ვიხმარეთ პირობითად შედგენილი სიტყვა „შიდაარსი“, აგრეთვე აქაიქ, სადაც კონტექსტმა ამის საშუალება მოგვცა — „შემცველობა“ და „შიგშეცული“. შემთხვევათა უმრავლესობაში სიტყვა „შინაარსი“ გამოვიყენეთ.

IV. ერთი აფიქსით გაფორმებულ სიტყვათა სხვადასხვაგვარი თარგმნა

სხვადასხვაგვარად გვიხდება (კონტექსტისდა მიხედვით) ერთი და იმავე მაწარმოებელი აფიქსით გაფორმებული სიტყვების თარგმნაც. ამათში გამოვყოფთ ორს, რომლებიც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ჰეგელისთვის: ერთია

სიტყვისგან Vernunft („გონება“) — ig სუფიქსით ნაწარმოები vernünftig (რაც ტრადიციულად ითარგმნება ხოლმე „გონიერად“) და მეორე — lich სუფიქსით Natur-ისგან (ბუნება) ნაწარმოები natürlich (რაც ტრადიციულად გადმოიცემა ხოლმე „ბუნებრივად“).

ტერმინს „გონიერი“ იშვიათად ვხმარობთ, ვინაიდან ამ სიტყვას ქართულ ენაში თან მოსდევს სუბიექტურობის — გონების მქონე პ ი რ ი ს (ან, ზოგადად, არსების) — ასოციაცია, რომელიც უადგილოა იმ კონტექსტებში, სადაც მსჯელობა ონტოლოგიურ თემას ეხება (ასე, მაგალითად, დამაბნეველია ხოლმე ამ სიტყვის გამოყენება ჰეგელის იმ დებულების გადმოცემისას, რომ ყოველივე ნამდვილი „გონიერია“ და ყოველივე „გონიერი“ — ნამდვილი. ამ აზრის ასე დაფორმულებით გამოდის, რომ ყოველივე ნამდვილს გონება ა ქ ვ ს, რაც სრულებითაც არ შეესაბამება ავტორის აზრს). ამიტომ „გონიერს“ ვხმარობთ მხოლოდ სპეციფიკურ კონტექსტებში, სადაც მკითხველს შეუძლია იგი გაიგოს როგორც ერთგვარად მეტაფორული გამოთქმა ერთადერთი საჭირო აზრის—სათანადო საგნის გონებასთან დაკავშირებულობის, გონებისეულობის, — გამოსახატავად. ასე, ვხმარობთ გამოთქმებს „გონიერი ნება“ (და მის პარალელურად — გამოთქმას „გონებითი ნება“) და „გონიერი გონი“. სხვა შემთხვევებში ვხმარობთ ტერმინს „გონების-შემაბამისი“, მაგრამ მას ის ნაკლი აქვს, რომ იგი, თითქოს, მიგვითითებს დ ა მ ო უ კ ი დ ე ბ ლ ა დ არსებულ გონებაზე და მისდამი შესაბამისობა-შეუსაბამობაზე, რასაც ამა თუ იმ საგანს მივაწერთ; ვხმაროობთ აგრეთვე ტერმინს „გონებისმიერი“ („გონებისმიერი აუცილებლობა“), მაგრამ, გასაგები მიზეზის გამო, აქაც მხოლოდ სპეციფიკური კონტექსტებით შეზღუდულნი ვართ. იგივე ითქმის სიტყვაზე „გონებისეული“. დაკანონებული და ყველაზე ხშირად გამოყენებული გვაქვს ტერმინი „გონებითი“. იგ ყველაზე ნეიტრალურია, თუმცა ბუნებრივ ენაში არარსებული და, ამდენად, ხელოვნურიც. მაგრამ მისი ნაკლი ისაა, რომ ნეიტრალური ამ შემთხვევაში არაფრის მთქმელსაც ან თითქმის არაფრის მთქმელსაც ნიშნავს. ამ ტერმინის შინაარსი იმის სრულებით ზოგადი აღნიშვნით ამოიწურება, რომ იმას, რასაც „გონებითობა“ მივაწერეთ, გონებასთან რაღაც მიმართება აქვს, მაგრამ ვერ აზუსტებს, სახელდობრ რა მიმართება. მიუხედავად ამისა, ამ ტერმინს მაინც უპირატესობას ვანიჭებთ იმის გათვალისწინებით, რომ ორიგინალში გამოყენებულ — ig სუფიქსსაც ამგვარი ზოგადი მნიშვნელობა აქვს და სიტყვაში „vernünftig“ იმ საზრისის ჩადება, რომელიც ჰეგელს ჰსურს, აგრეთვე გულისხმობს მ ი ჩ ვ ე ვ ა ს, ჰეგელის ფილოსოფიის ძირითად კატეგორიებში გაშინაურებას, რაც ორიგინალის და თარგმანის მკითხველს ამ მხრივ არც თუ უთანასწორო პირობებში აყენებს.

მაინც ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა ამ ხერხის გამოყენების მიუხედავად ორიგინალის საზრისის გარკვეული ნიუანსები გადმოუცემელი რჩება. როდესაც ჰეგელი ყოველივე ნამდვილის გონებითობაზე მსჯელობს, ანუ იმაზე, რომ ყოველივეს საფუძველში გონება ძევს, აქ ძალიან ყრუდ თანაგულისხმევია შ ე ფ ა ს ე ბ ი თ ი მომენტიც, რასაც საფუძვლად თუ არა, ერთერთ მიზეზად მაინც ის აქვს, რომ ბუნებრივ გერმანულ ენაში სიტყვას „vernünftig“ — („გონებითი“) „გონივრულის“ შინაარსიც ახლავს. ამგვარად, თუმცა გაუმართლებელია ჰეგელის ზემოხსენებული დებულების პოპულარული გაგება, თითქოს

მასში ლაპარაკი იყოს ყოველივე არსებულის გონივრულობაზე ანუ ყოველივე არსებულის გ ა მ ა რ თ ლ ე ბ ა ზ ე, მაგრამ ამგვარი ნიუანსისთვის ჰეგელის აზროვნება რაღაც საფუძველს მაინც იძლევა. ჩვენ მიერ არჩეულ ძირითად თარგმანში — „გონებითი“ — ეს ნიუანსი ქრება.

ტერმინს „გონივრული“ vernünftig-ის გადმოსაცემად აქა-იქ მაინც ვხმარობთ, ოღონდ არა ონტოლოგიურ თემაზე მსჯელობის კონტექსტში, ვინაიდან გონივრულ დაგეგმვას, რასაც ეს სიტყვა გულისხმობს, ჰეგელის ფილოსოფიასთან შეუთავსებელი ასოციაციები ახლავს. ამ ტერმინს ვხმარობთ მხოლოდ, ასე ვთქვათ, არატერმინოლოგიური, ყოფითი აზრით („გონივრული მიზანი“). Natürlich-ის გადმოსაცემად ვხმარობთ ტერმინს „ბუნებითი“ და ძალიან იშვიათად — ტერმინს „ბუნებრივი“, ვინაიდან ეს უკანასკნელი „ხელოვნურის“ კონტრარულია და არა „გონებითისა“, რასაც გადმოსაცემი კონცეფცია მოითხოვს. ვერიდებით ტერმინსაც „ბუნებისეული“. იგი სულ რამდენჯერმე გვაქვს ნახმარი, სადაც კონტექსტით მისი საზრისი სავსებით ნათლად ჩანს.

იმისათვის, რომ მკითხველისთვის ნათელი იყოს, ყველა ეს ტერმინები რომ ერთი და იმავე შინაარსის გადმოცემაა, ოღონდ სხვადასხვა „კუთხიდან“, სქოლიოში ორიგინალის ერთსა და იმავე ტერმინს ვუთითებთ ხოლმე (vernünftig და natürlich). იმედი გვაქვს, რომ თარგმანის ყველა ამ ვარიანტთა ურთიერთშეჯერებითა და შეთანადებით მკითხველის ცნობიერებაში თანდათან ამ ცნებათა სწორედ ის შინაარსი უნდა გამოინაკვთოს, რომელიც ავტორს მხედველობაში ჰქონდა.

V. აბსტრაქტული და სხვა სახელები კრებითობის მნიშვნელობით, გაარსებითებული ზედსართავები

ჰეგელი ფართოდ იყენებს გერმანული ენის შესაძლებლობას, რომ აბსტრაქტული სახელით გამოხატოს კრებითობა — ამა თუ იმ ნიშნით დახასიათებულ ობიექტთა მთელი ერთობლიობა. ქართულში ამ მორფოლოგიური ხერხის გამოყენებადობის არე შემოფარგლულია (მაგ: „სტუდენტობა“ ნიშნავს „სტუდენტთა ერთობლიობას“), გერმანულში იგი ფართოა. მაგალითად, Naturlichkeit-ში („ბუნებითობა“) იგულისხმება ყველა იმ გარკვეულობათა ერთობლიობა, რომლებიც ბუნებრივია (ბუნებითია), Außerlichkeit-ში („გარეგანობა“)—ყოველივე იმის ერთობლიობა, რაც გარეგანია, გარეარსებულია, და ა. შ.. ამგვარივე კრებითი მნიშვნელობით იხმარება მოქმედების აღმნიშვნელი სახელები — ung სუფიქსით: Erfüllung („შევსება“) აღნიშნავს ყოველივე იმის ერთობლიობას, რაც (რაღაცას) ავსებს, და ა. შ.. მსგავსივე შინაარსი აქვს გაარსებითებულ ზედსართავ სახელებს და მიმღეობებს. მაგალითად, das Denkende („მოაზროვნე“) აღნიშნავს (ყოველივე) იმას, რაც აზროვნებს და ა. შ.. ასეთ შემთხვევებში მთარგმნელს იშვიათად თუ აქვს შესაძლებლობა, სათანადო შინაარსი ისევ აბსტრაქტული სახელით, მოქმედების სახელით ან გაარსებითებული ზედსართავით და მიმღეობით გამოხატოს, არამედ მას უხდება იმის დაზუსტება, თუ, სახელდობრ, რაა გადმოსათარგმნი სახელით აღნიშნული თვისების მატარებელი. ეს დასახელება, რა თქმა უნდა, გარკვეულ საფრთხეს წარმოადგენს მთარგმნელისთვის, რამდენადაც ეს ჰეგელის აზრის დაკონკრეტება-ინტერპრე-

ტაციას გულისხმობს. ასე, მაგალითად, das Besondere der Gefühle თარგმნილია როგორც „გრძნობათა კერძო ერთობლიობა“, სხვაგან იგივე das Besondere თარგმნილია როგორც „კერძო მახასიათებლები“; das Seelenhafte („სულითი“) თარგმნილია როგორც „სულითი მხარე“, Rechtlichkeit („სამართლებრიობა“) თარგმნილია როგორც „სამართლის სფერო“; das Vernünftige („გონებითი“) — როგორც „გონებითი საწყისი“ ან „გონებითი მხარე“, im Sittlichen („ზნეობრივში“)—როგორც „ზნეობის სფეროში“, Innerlichkeit („შინაგანობა“) ზოგჯერ როგორც „შინაგანობა“ და ზოგჯერ — როგორც „შინაგანი მხარე“, „შინაგანი საწყისი“, das Religiöse („რელიგიური“)— როგორც „რელიგიური მომენტი“, Geistigkeit („გონითობა“)—როგორც „გონითი საწყისი“ და „გონითი კავშირი“ (ლაპარაკია ოჯახზე), das Formelle („ფორმალური“)—როგორც „ფორმალური მხარე“, Außerlichkeit—როგორც „გარეარსებული“ და იშვიათად—როგორც „გარეგანობა“, Äußerlichkeiten („გარეგანობანი“)—როგორც „გარეგანი მოცემულობები“, Natürlichkeit („ბუნებითობა“) —როგორც „ბუნებითობა“ (კონტექსტისდა მიხედვით) და როგორც „ბუნებითი დეტერმინანტები“, Erfüllung („შევსება“) —როგორც „შემავსებელი შინაარსი“, Einzelheiten („ერთეულობანი“) — როგორც „ერთეული არსებები“, Endlichkeiten („სასრულობანი“)—როგორც „სასრული საგნები“, das Passive („პასიური“) — როგორც „პასიური საწყისი“, das Subjektive („სუბიექტური“) — როგორც „სუბიექტური საწყისი“.

ისევ აბსტრაქტული სახელის გამოყენება თარგმანში კრებითობის გამოსახატავად იშვიათია (Äußerlkicheit — გარეგანობა, Substanzialitäten — სუბსტანციალობანი და ა. შ.). მას მხოლოდ იქ მივმართავთ ხოლმე, სადაც აზრი კონტექსტიდან ნათლად გასაგებია.

VI. ტერმინთა ეტიმოლოგიზაცია ჰეგელის მიერ

ჰეგელი არც თუ იშვიათად მიჰმართავს ხოლმე ტერმინთა ეტიმოლოგიზაციას, რომელიც ერთის შეხედვით შეიძლება სიტყვათთამაშად მოგვეჩვენოს, მაგრამ, არსებითად, იმ გამოუთქმელი წანამძღვრიდან ამოდის, რომ სიტყვათა მიმართებაში არსის მიმართებები აისახება. რამდენად შეესაბამება ასეთი ეტიმოლოგიები ენის რეალურ ისტორიას, ამას ჩვენთვის მნიშვნელობა არა აქვს: ურთიერთდაშორებულ ცნებათა ის შეკავშირება, რასაც ჰეგელი სიტყვათა ეტიმოლოგიის ამ დაშორწმებით მიზნად ისახავს, მთარგმნელმა უ ნ და გადმოსცეს, ხოლო თუ ეს შეუძლებელია, მკითხველს სათანადო კომენტარით უნდა მიანიშნოს მისი არსებობა. ასეც ვიქცევით ტექსტის სქოლიოებში. მაგრამ თვით ტექსტში ყველა ცალკეულ შემთხვევაში არჩევა გვიხდება, სიტყვის რომელი მნიშვნელობა უ ფრ ო აქვს მხედველობაში ჰეგელს — პირდაპირი, თანამედროვე თუ თავდაპირველი, ეტიმოლოგიური, რომელსაც იგი ამოსავლად გულისხმობს დღევანდელისთვის. ასეთია, მაგალითად, სიტყვები erinnern და wahrnehmen. Erinnern ნიშნავს, ერთის მხრივ, „გაშინაგანებას“, რასაც ჰეგელი მის ამოსავალ მნიშვნელობად ვარაუდობს, მეორეს მხრივ, მისი გაბატონებული მნიშვნელობა თანამედროვე ენაში არის „მოგონება“, „გახსენება“; wahrnehmen ეტიმოლოგიურად wahr-ის („ჭეშმარიტი“) და nehmen-ის („მიღება“, „აღება“, „შეწყნარება“) შეერთებას

წარმოადგენს, დღეს კი ერთი მნიშვნელობა აქვს — „აღქმა“. ჰეგელისთვის, სიტყვათა ამ ეტიმოლოგიიდან გამომდინარე, „მოგონება“ იგივე „გაშინაგნებაა“ რაღაცა შინაარსისა, „აღქმა“ კი—რაღაცის ჭეშმარიტადმიღება, მიღება რაღაცისა როგორც ჭეშმარიტისა. ამიტომ, როცა იგი „მოგონებაზე“ ლაპარაკობს, აქ ძალიან ხშირად თანანაგულისხმევია ხოლმე სათანადო შინაარსის „გაშინაგნება“ — ის, რომ სუბიექტი ამ შინაარსს „გაიშინაგნებს“ და ის, რომ ეს სუბიექტის შიგნიშექცევაა, თავის შინაგანში ჩაღრმავება. ავტორი საქმის ხან ერთ მხარეს უსვამს ხაზს, ხან მეორეს. ამიტომაც სიტყვა erinnern ტექსტში ხან „მოგონებად“, „გახსენებად“ უნდა ითარგმნოს, ხან „გაშინაგნებად“, „შინაგნად ქცევად“, „თავისთავში ჩაღრმავებად“, „შიგნიშექცევად“ და ა. შ.

ტერმინს wahrnehmen ტექსტში ყველგან „აღქმად“ ვთარგმნით და მხოლოდ ერთგან ვიძლევით მისი ჰეგელის მიერ ნავარაუდევი ეტიმოლოგიის გახსნას — იქ, სადაც თვით ჰეგელი ექსპლიციტურად იძლევა მის ეტიმოლოგიას და სათანადო დასკვნას აკეთებს აღქმის რაობის შესახებ.

იგივე ითქმის ლ ო გ ი კ უ რ ტერმინებზე, რომლებსაც ჰეგელი ერთდროულად ანიჭებს ლოგიკურ საზრისსაც ერთის მხრივ და ზოგად-გნოსეოლოგიურსა და ონტოლოგიურსაც მეორეს მხრივ. ესენია: Urteil (რაც „პირველგაყოფასაც“ ნიშნავს და „მსჯელობასაც“), Mitte (რაც „შუასაც“ ნიშნავს და „საშუალო ტერმინსაც“ სილოგიზმში), Extrem (რაც „უკიდურესობასაც“ ნიშნავს და კიდურ ტერმინსაც სილოგიზმში) და Schluß, (რაც „შერწყმას“, „შეკვრას“, „წრის შეკვრასაც“ ნიშნავს და „დასკვნასაც“). ამ მოჩვენებითი „სიტყვათთამაშის“ განმარტებას სქოლიოში ვათავსებთ, ტექსტში კი ყველა ცალკეულ შემთხვევაში გვიხდება არჩევანი, რომელი საზრისი უ ფ რ ო აქვს მხედველობაში ავტორს მოცემულ კონტექსტში.

VII. ტერმინად გამოყენებულ სიტყვათა არატერმინოლოგიური ხმარება

ვინაიდან ჰეგელიც და მისი წინამორბედებიც თავიანთ ფილოსოფიას თავიანთ დედაენაზე, არსებითად, ა ხ ლ ა დ ქ მ ნ ი ა ნ და ნაკლებ არიან სხვა ენებზე არსებული ფილოსოფიის გამგრძელებელნი ან გადმომღებელნი, ბუნებრივია, რომ მათი ტერმინოლოგია თავისი მ ა ს ა ლ ი თ არც თუ დიდადაა განსხვავებული სალაპარაკო ენისაგან (თუმცა, რა თქმა უნდა, ეს მასალა სხვაგვარადაა გააზრებული და კომბინირებული). ამიტომ ტერმინოლოგიური დატვირთვა ხშირად ეძლევა ჩვეულებრივი ენის სტყვას მისი რაიმე საგანგებო მორფოლოგიური გაფორმების ან ახალ კომპოზიტში მისი შეყვანის გარეშე. თვით ჰეგელისთვის უმნიშვნელოვანესი გამოთქმაც კი — für sich („თავისთვის“) ზოგჯერ ტერმინოლოგიური დატვირთვის გარეშე იხმარება, როგორც ყოველდღიური სიტყვა. ასეთ შემთხვევაში მას „თავისთვის“-ით, „თავისთვის-მყოფით“ და ა. შ. აღარ გადმოვცემთ, არამედ რაღაცა მარტივ კონტექსტუალურ შესატყვისს ვუძებნით.

VIII. განსაზღვრული და განუსაზღვრელი არტიკლის გადმოცემა

ვცდილობთ თარგმანში მაქსიმალური ყურადღება დავუთმოთ ისეთ მნიშვნელოვან ფაქტორს აზრის ნუანსთა გადმოსაცემად, როგორიცაა განუსაზღვრე-

ლი და განსაზღვრული არტიკლის გამოყენება. განუსაზღვრელ არტიკლს, როცა მას საკმარისი სემანტიკური დატვირთვა აქვს, გადმოვცემთ ხოლმე რიცხვითი სახელით „ერთი“, ან განუსაზღვრელი ნაცვალსახელებით „რომელიმე“, „ვინმე“, „რომელიღაც“ და ა. შ.. განსაზღვრულ არტიკლს (თუ მასაც საკმარისი სემანტიკური დატვირთვა აქვს) გადმოვცემთ ან ზოგადობის აღმნიშვნელი სიტყვით (თუ მისი ფუნქცია მოცემულ კონტექსტში განმაზოგადებელია), ან, თუ არა, — მითითების გამომხატველი რაიმე სიტყვით (მითითებითი ნაცვალსახელით და სხვ.). ზოგჯერ (განსაკუთრებით, განსაზღვრული არტიკლის ხმარებისას) ფრჩხილებში ვუთითებთ სათანადო არსებით სახელს არტიკლითურთ.

IX. კერძო სიძნელეები და შენიშვნები

1. ტერმინი schlechthin. ამ სიტყვის ამოსავალი, ბუნებრივ ენაში არსებული მნიშვნელობაა „მარტივად“, „პირდაპირ“, „უბრალოდ“. აქედან გამომდინარე, გერმანული იდეალიზმის ტრადიციაში მან შეიძინა მნიშვნელობა „უპირობოდ“ (ანუ რაიმე წანამძღვრის გარეშე). ამ უკანასკნელი ტერმინის გარდა მას გადმოვცემთ სიტყვით „ლიტონად“ და „მხოლოდდამხოლოდ“ (იშვიათად). პირველ თარგმანს „უპირობოდ“ ის ნაკლი აქვს, რომ გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში, ჰეგელის ჩათვლით, გვხვდება საკუთრივ უპირობობის აღმნიშვნელი სხვა გამოთქმაც (Bedingungslos), რომელიც ხაზს უსვამს სწორედ პ ი რ ო ბ ი ს არსაჭიროებას (და არა წანამძღვრებისას ზოგადად).

2. სიტყვა gelten ნიშნავს „ძალაში ყოფნას“ და „ღირებულად ყოფნას“, „ფასობას“. ტერმინად გამოყენებული, იგი ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში გადმოიტანება როგორც ზმნა „მნიშვნელობს“ და მოქმედების სახელი „მნიშვნელადობა“. ვინაიდან ეს ტერმინი ზოგ კონტექსტში ადვილად აგვერევა ხოლმე „მნიშვნელობაში“, მის ხმარებას ვზღუდავთ მხოლოდ ისეთი კონტექსტებით, სადაც მისი შინაარსი თავისუფალია ყოველივე ონტოლოგიური მომენტისაგან, ანუ სადაც ლაპარაკია მხოლოდ დებულების, აზრის და ა. შ. მნიშვნელადობაზე და არა რაიმეს „ძალაში ყოფნაზე“ ონტური აზრით. სხვა შემთხვევებში გამოთქმას „ძალაშია“ ვხმარობთ, მისი კალკირებულობის მიუხედავად.

3. სიტყვა Wille ქართულ ტრადიციაში „ნებად“ გადმოიცემა, ხოლო როცა მსჯელობა ადამიანის ფსიქიკურ უნართა დახასიათებას ეხება — „ნებელობადაც“. ასევე („ნებად“) გადმოვცემთ მას ჩვენც. ეს კი მოითხოვს, რომ მასთან ძირით იგივეობრივი ზმნა—wollen—გადმოიცემოდეს “ნებებად“. ასეც ვიქცევით ამ ზმნის მკვეთრად გამოხატული სტილისტური შეფერილობის, სახელდობრ, მისი სალონურ-მწიგნობრული ელფერის მიუხედავად. აქა-იქ, სადაც კონტექსტი ამას უშვებს, ვხმარობთ „წადილს“ და „სურვილს“, იშვიათად — „მონდომებას“ ერთხელობრივი აქტის, ერთხელ მოწადინების აზრით. ეს იმდენად მიგვაჩნია გამართლებულად, რამდენადაც ჰეგელის მსჯელობა წინამდებარე შრომაში ასხვავებს ნებებას (Wollen), სწრაფვას (Trieb), ნდომას, გულისთქმას (Begierde), ლტოლვას (Drang), მაგრამ არ გამოყოფს ცალკე ისეთ შინაარსს, რომლის გამოსახატავადაც „წადილი“ და „სურვილი“ დაგვჭირდებოდა. ამიტომ ამ ორი სიტყვის საზრისთა იმ ნიუანსებს, რაც მათ „ნებებისაგან“ ასხვავებს, — სახელდობრ, იმას, რომ „წადილსა“ და „სურვილში“ ირაციონალური, სუბიექტისგან თითქოს დამოუკიდებელი ემოციური მომენტია თანანაგულისხ-

მევი, — ამ შემთხვევაში უგულებელვყოფთ და მათ სინონიმებად ვხმარობთ. ეს, რა თქმა უნდა, არ გამორიცხავს იმას, რომ ისეთ მსჯელობაში, სადაც ადამიანის ნებელობითი აქტების, უნარებისა და სწრაფვების უფრო გაშლილი კლასიფიკაციაა მოცემული, ამ ორ სიტყვას „ნებების“ სინონიმებად ველარ ვიხმართ.

4. სიტყვა „Begreifen“ ყოველდღიურ ენაში ნიშნავს „მიხვედრას“, „გაგებას“, „გონებით ათვისებას“ ზოგადად. მაგრამ ვინაიდან ამ ზმნისაგან ნაწარმოებ არსებით სახელს Begriff (ცნება) ჰეგელის ფილოსოფიაში დიდი ადგილი უჭირავს, ამ ზმნის არჩევაც მასთან შინაარსით ახლოს მდგომ ზმნებს შორის ჰეგელთან შემთხვევითი ვერ იქნება. ამიტომ თუ ამავე სემანტიკურ ველში შემომავალ ზმნებს ვთარგმნით ასე: erfassen — წვდომა, erkennen შემეცნება, შეცნობა, და ა. შ.—begreifen-ს, გარდა იშვიათი კონტექსტებისა, ვთარგმნით „ცნებით შემეცნებად“, „ცნებებში დაჭერად“, „ცნებებში მოქცევად“, „ცნებებში მოთავსების გზით შემეცნებად“, ხოლო მისგან ნაწარმოებ მიმღეობას — „ცნებებში მომქცევ (შემეცნებად)“, „არსისმწვდომ (აზროვნებად)“, „ცნებით (წვდომად)“ და ა. შ.

5. წინააღმდეგ ტრადიციისა, Verstand გადმოგვაქვს არა „განსჯად“, არამედ „განსჯისუნარად“, ხოლო „განსჯას“ ვხმარობთ ან თვით განსჯისუნარის მ ო ქ მ ე დ ე ბ ი ს აღსანიშნავად, ან ამ სიტყვისაგან ნაწარმოებ ზედსართავებში, როგორიცაა, მაგალითად, „განმსჯელი აზროვნება“, „განმსჯელი ცნობიერება“, „განსჯითი“, „განუსჯელი“ და ასე შემდეგ. ეს იმიტომ, რომ სიტყვას „განსჯა“ მისი მორფოლოგიური ფორმის გამო (იგი მასდარია ანუ მოქმედების სახელი) განუშორებლად ახლავს თვით მ ო ქ მ ე დ ე ბ ი ს მნიშვნელობა და არა იმ შემეცნებითი უნარისა, რომელსაც ეს მოქმედება ეკუთვნის.

6. სიტყვას Person გადმოვცემთ „პირად“ (და არა „პიროვნებად“), რამდენადაც აქ, ძირითადად, ლაპარაკია ადამიანზე როგორც იურიდიულ პირზე — როგორც ერთერთზე სხვათა შორის და არა როგორც განუმეორებელ ინდივიდუალობაზე — პიროვნებაზე.

7. ვცდილობთ ავერიდოთ ა რ ა ს წ ო რ ა დ გაგებული გერმანული კონსტრუქციიდან ჩვენს ენაში არაპირდაპირი გზით შემოსულ კალკს, რომელიც ასეთი ტიპის სიტყვათწარმოქმნაში გამოიხატება: კ ა ნ ო ნ ზ ო მ ი ე რ ი, წ ესზ ო მ ი ე რ ი და ა. შ.. ამგვარი სიტყვების სწორი ქართული თარგმანია „კანონშესაბამისი“ (ან „კანონური“); „წესშესაბამისი“ და ა. შ.

8. სინონიმებს „როგორც“ და „ვითარცა“, რომლებშიც პირველი თანამედროვეა, მეორე კი არქაული, შემდეგი წესით ვხმარობთ: პირველს ვხმარობთ ყველანაირ კონტექსტებში, სადაც კი იგი იხმარება თანამედროვე ქართულში, მეორეს — მხოლოდ ისეთ კონტექსტში, სადაც მისათითებელია არა მსგავსება რაღაცისა რაღაცასთან, ანუ არა გერმანული wie-ს ფარდად, არამედ რაღაცის ის თვისება ან მხარე, რომლის გამოც მას ესა თუ ის პრედიკატი მიეწერება, ანუ გერმანული als-ის ფარდად. ასეთ კონტექსტებშიც მას ვხმარობთ არა ყოველთვის, არამედ მხოლოდ მაშინ, თუ სიტყვის „როგორც“ ხმარებამ შეიძლება გაურკვევლობა გამოიწვიოს, ან სიტყვა „როგორც“ უკვე შედის წინადადებაში და მის გამეორებას ვერიდებით სტილისტური მოსაზრებით:

„გონი, ვითარცა სული, ბუნებითაა განსაზღვრული....“

და „როგორც“ ასეთსავე კონტექსტში:

„როგორც ჯანმრთელსა და გონზე მყოფს, სუბიექტს... ცნობიერება აქვს“.

9. ერთის მხრივ ტექსტის შინაარსი, მეორე მხრივ კი თვით ჰეგელის მაგალითი გვაიძულებს, დეფისი ვიხმაროთ ისეთ კომპოზიტებში, უფრო ზუსტად—სიტყვათკომბინაციებში, სადაც, მიღებული ნორმების თანახმად, დეფისი არ უნდა გამოიყენებოდეს. დეფისის ფუნქციაა ისეთი სიტყვების დაკავშირება, რომლებიც აღნიშნავენ რაღაცა ერთობლიობის წევრებს (დედ-მამა), მიმართების წევრებს (რძალ-დედამთილი) ან რაღაცა განზომილებას, კატეგორიას მის ურთიერთმოპირისპირე პოლუსთა დასახელების გზით (სიკეთე-ბოროტება, სტერილობა-ინფიცირებულობა). ჰეგელი, პირიქით, დეფისს ისეთი სიტყვების დასაკავშირებლად იყენებს, რომელთა შორისაც მსაზღვრელ-საზღვრულის ურთიერთობაა შინაარსობრივად. ასევე ვიქცევით ჩვენც თარგმანში. მაგალითად, ვქმნით ასეთ კომბინაციებს: „თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი", „თავისთავად-მყოფი", „თავისთავად-არსებული" და ასე შემდეგ. ამ ტიპის ტერმინები, რომლებიც ფილოსოფიაში კანტის „თავისთავადი ნივთიდან" მომდინარეობენ, ჰეგელთან კი განსაკუთრებით ფართოდ გამოიყენებიან, ჩვენი მთარგმნელობითი ტრადიციისათვის, რა თქმა უნდა, ახალი არაა. ჩვენ დამატებით შემოგვაქვს „მყოფით", „მყოფობით" და „ყოფნით" ნაწარმოები რამდენიმე ტერმინი. ამასთან, ტერმინთა, არსებითად, სინონიმურ წყვილებში—„თავისთვის-ყოფნა" და „თავისთვის-მყოფობა", „თავისთავად-ყოფნა" და „თავისთავად-მყოფობა" და ა. შ. — ოდნავ მინიშნებული აზრობრივი გარჩევაც შეგვაქვს, რომელიც ორიგინალში, რა თქმა უნდა, ფორმალურად გამოხატული არაა: ვცდილობთ „თავისთავად-მყოფობა" და ა. შ. ისეთ კონტექსტებში ვიხმაროთ, სადაც ნაგულისხმევია ობიექტის ის თვისება, რომ იგი თავისთავად-მყოფია, ხოლო „თავისთავად-ყოფნა" და ა. შ. იქ ვიხმაროთ, სადაც ყურადღების ცენტრშია თვით ყოფიერების ის სახე, რომელიც ამ ტერმინში იგულისხმება.

10. ტერმინის Dasein ფარდად შემოგვაქვს ტერმინები „აქარსობა" და „აქარსი". მეორეს ვხმარობთ იმის აღსანიშნავად, რაც „აქარსობს", პირველს — თვით ყოფიერების იმ სახის აღსანიშნავად, რომელიც ამ აქარსს მოუდის. (ჰეგელისათვის ორივეს ერთი მორფოლოგიური ფორმა — Dasein აქვს, ფორმას das Daseiende მეორის აღსანიშნავად ჰეგელი იშვიათად ხმარობს).

11. ჰეგელი, ისევე როგორც მისი წინამორბედები, ფართოდ ხმარობს ტერმინს setzen, რაც „დაშვებასაც" ნიშნავს, „უწანამძღვროდ მიღებასაც", „დადგენასაც". ეს ტერმინი ქართულად „დადგენად" ითარგმნება ხოლმე. ჩვენც ასე ვთარგმნით, თუმცა არა გვგონია, რომ უკეთესი შესატყვისის ძებნა საჭირო არაა. იგივე ზმნა setzen სხვადასხვა ზმნისწინების დართვით გამოხატავს „დაპირისპირებას" (entgegensetzen — „მოპირისპირედ დადგენა") და „წანამძღვრადმიღებასაც" (voraussetzen — „წინასწარ დადგენა"). მაგრამ როდესაც ამ ზმნას ახლავს რაღაცა ადგილის აღმნიშვნელი სიტყვა (მაგალითად, არსებითი სახელი -in („ში") წინდებულითურთ, მაშინ იგი, ამასთანავე, „მოთავსებასაც" ნიშნავს, ასე რომ მთარგმნელს უხდება იმის განსაზღვრა, რამდენად ნაგულისხმევია აქ „დადგენა", როგორც ასეთი, და რამდენად — ამ რაღაცის „სადღაც" მოთავსება, მისთვის რაღაცა „ადგილის" მიკუთვნება. მცირერიცხოვან შემთხვევებში ვარჩიეთ მეორე ვარიანტი — თარგმნა „მოთავსებად". ზოგჯერ, როცა ორივე აზრია ნაგულისხმევი, ვარჩევთ ასეთ თარგმანს: ვამბობთ, რომ ესა და ეს ამას და ამას ამასა და ამაში არსებულად ადგენს, ამასთან, სიტყვას „არსებულად" ფრჩხილებში ვწერთ.

12. ჰეგელისთვის ძალიან მნიშვნელოვანი ცნება allgemein, რაც ქართულად „ზოგადადაც“ ითარგმნება, „საყოველთაოდაც“ და „საერთოდაც“, ვცდილობთ, შეძლებისდაგვარად, „ზოგადით“ გადმოვცეთ. რა თქმა უნდა, ეს ყოველთვის ვერ მოხერხდება.

13. თარგმანით სარგებლობის გაადვილების მიზნით ფრჩხილებში ხშირად ვურთავთ ხოლმე იმის მინიშნებას, თუ რომელ სახელს გულისხმობს ესა თუ ის ნაცვალსახელი. ეს აუცილებლად ჩავთვალეთ, რადგან არ გვინდოდა ტექსტში სახელთა ხშირი გამეორება, რასაც ნაცვალსახელების გამოყენების შეზღუდვა გამოიწვევდა. არც ჰეგელის გრძელი წინადადების დაყოფა გვინდოდა მაინც და მაინც ხშირად, რადგან ჰეგელის სტილის ეს მხარე ორგანულადაა დაკავშირებული მის აზროვნების სტილთან და, ამასთანავე, მოხერხებული საშუალებაა მის გადმოცემაში ხაზგასმულისა და ხაზგაუსმელის, მთავრისა და მეორეხარისხოვნის, აქცენტირებულისა და არააქცენტირებულის გარჩევისათვის. სადაც ფრჩხილებში ჩასმული მთარგმნელისეული შენიშვნის ამოცანა ამ ფარგლებს (ნაცვალსახელთა განმარტებას) სცილდება, იქ, როგორც წესი, ვუთითებთ ხოლმე, რომ შენიშვნა მთარგმნელს ეკუთვნის.

14. თარგმანის ორთოგრაფიაში აუცილებელი გახდა გადახვევა ზოგი მიღებული ნორმიდან. ასე, სიტყვას „ერთერთი“ ვწერთ უდეფისოდ, რადგან ეს ერთადერთი სწორი ფორმაა ამ ერთცნებიანი სიტყვისათვის; ჰეგელისთვის უმნიშვნელოვანეს ნაცვალსახელს. „თავისთავი“ ვწერთ ერთად, რადგან მისი ორ სიტყვად წერა უაღრესად გაართულებდა გაგებას (და არსებითადაც არასწორია). უარყოფილი გვაქვს, როგორც შემზღუდველი, ის ფართოდ გავრცელებული შეხედულება, თითქოს ნაცვალსახელთან „ყველა“, აგრეთვე ზოგ რაოდენობის აღმნიშვნელ სიტყვასთან არ იყოს სტილისტურად დასაშვები სახელის მრავლობით რიცხვში ხმარება (მართალია, ზოგ კონტექსტში *დასაშვებია* აქ მხოლობითი რიცხვიც, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ *დაუშვებელია* მრავლობითი ამავე ან სხვა კონტექსტებში).

15. ვცდილობთ მაქსიმალური ანგარიში გავუწიოთ იმ კულტურულ-ისტორიულ ასოციაციებს, რაც ტექსტს ახლავს, მაგრამ ისე, რომ ყველაფერი, რაც კი მთავარი აზრის გაგებას უშუალოდ არ ემსახურება, სქოლიოში ჩავიტანოთ. ჰეგელი იმოწმებს გერმანული და ინგლისური პოეზიის მოტივებს — შექსპირის გამოთქმას, გოეთეს რითმას. ფართოდ აქვს მას გამოყენებული ძველი და ახალი აღთქმის ტექსტი. ყველა ამ შემთხვევაში ჩვენ ტექსტში სათანადო შინაარსს გადმოვცემთ რაც შეიძლება თანამედროვე და საერთო აზრისათვის რაც შეიძლება მეტად მისადაგებული სიტყვით, ხოლო სათანადო მითითება პარალელურ ადგილზე შესაბამისი ქართული ტექსტიდან სქოლიოში ჩაგვაქვს.

ერთგვარ სირთულეს ამ მხრივ ის გვიქმნის, რომ გონზე მსჯელობისას, რაც მისი შრომის მთავარი თემაა, ჰეგელი უხვად იყენებს დებულებებს *სულიწმიდის* შესახებ, რაც გერმანელი მკითხველისთვის თავისთავად გასაგებია, რამდენადაც გერმანულად ქრისტიანული სამების ამ მესამე ჰიპოსტასს „წმინდა გონი“ (der Heilige Geist) ჰქვია, ქართველისთვის კი არა. ტექსტში „გონს“ ვწერთ, ხოლო განმარტებას, რომ ნაგულისხმევია სული წმიდა—სქოლიოში.

შინაარსი

ჰეგელის „გონის ფილოსოფია" (თ. ბუაჩიძე) . . . 5
შესავალი . . . 15
გონის ცნება . . . 22
დაყოფა . . . 36
გონის ფილოსოფიის პირველი კარი. სუბიექტური გონი . . . 42
A. ანთროპოლოგია. სული . . . 46
I. ბუნებითი სული . . . 54
1. ბუნებითი თვისებები . . . 55
2. ბუნებითი ცვლილებები . . . 75
3. შეგრძნება . . . 93
II. მგრძნობელი სული . . . 118
1. მგრძნობელი სული თავისს უშუალობაში . . . 120
2. თვითგრძნობა . . . 152
3. ჩვევა . . . 173
III. ნამდვილი სული . . . 181
B. გონის ფენომენოლოგია. ცნობიერება . . . 188
I. ცნობიერება როგორც ასეთი. 1. გრძნობადი ცნობიერება . . . 194
2. აღქმა . . . 197
3. განსჯისუნარი . . . 199
II. თვითცნობიერება . . . 201
1. ნდომა (Begierde, გულისთქმა) . . . 204
2. მაღიარებელი თვითცნობიერება . . . 207
3. ზოგადი (საყოველთაო) თვითცნობიერება . . . 213
III. გონება . . . 216
C. ფსიქოლოგია. გონი . . . 217
I. თეორიული გონი . . . 227
1. ჭვრეტა . . . 232
2. წარმოდგენა . . . 242
ა. გახსენება . . . 243
ბ. წარმოსახვა . . . 247
გ. მეხსიერება . . . 259
3. აზროვნება . . . 264
II. პრაქტიკული გონი . . . 269
1. პრაქტიკული გრძნობა . . . 271
2. სწრაფვები (Triebe) და თვითნებობა . . . 275
3. ბედნიერება . . . 280
III. თავისუფალი გონი . . . 280
გონის ფილოსოფიის მეორე კარი. ობიექტური გონი . . . 283
A. სამართალი. 1. საკუთრება . . . 286
2. ხელშეკრულება . . . 287
B. მორალურობა . . . 291
I. განზრახვა . . . 292
II. ჩანაფიქრი (Absicht) და კეთილხვედრი (das Wohl) . . . 293
III. კეთილი და ბოროტი . . . 293
C. ზნეობა . . . 296
I. ოჯახი . . . 298
II. სამოქალაქო საზოგადოება . . . 299
1. მოთხოვნილებათა სისტემა . . . 301
2. მართლმსაჯულება . . . 306
3. პოლიცია და კორპორაცია . . . 300
III. სახელმწიფო . . . 307
1. შინაგანი სახელმწიფო სამართალი . . . 307
2. გარეგანი სახელმწიფო სამართალი . . . 320
3. მსოფლიო ისტორია . . . 321
გონის ფილოსოფიის მესამე კარი. აბსოლუტური გონი . . . 335
A. ხელოვნება . . . 336
B. გამომცხადებელი რელიგია . . . 341
C. ფილოსოფია . . . 346
მთარგმნელის ბოლოსიტყვა . . . 361

Г е г е л ь

ФИЛОСОФИЯ ДУХА

(На грузинском языке)

Тбилиси
1984

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 2336

რეცენზენტები — ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი ს. ა ვ ა ლ ი ა ნ ი,
ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი ვ. გ ო გ ო ბ ე რ ი შ ვ ი ლ ი

გამომცემლობის რედაქტორი რ. ფ ე ი ქ რ ი შ ვ ი ლ ი
მხატვარი გ. ლ ო მ ი ძ ე
ტექრედაქტორი ც. ქ ა მ უ შ ა ძ ე
კორექტორი ნ. მ ა მ უ ლ ა შ ვ ი ლ ი

გადაეცა წარმოებას 23.2.83; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 21.2.84;
ქაღალდის ზომა 70×108 1/16; ქაღალდი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 33.0;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 27.0;
უე 00934; ტირაჟი 8000; შეკვეთა № 647.

ფასი 3 მან. 60 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19